


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
شماره ثبت کتاب
۱۳۷۷

۷۷۶
۲۱۱۱

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
شماره ثبت کتاب
۱۳۷۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی		 جمهوری اسلامی ایران
کتاب	شرح مجراید	
مؤلف		شماره ثبت کتاب
موضوع		۲۱۱۱
شماره اختصاصی (۷۷۶) از کتب اهدائی: ریحان زاده		

فهرست کتب
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲
شماره ثبت کتاب: ۲۱۱۱۷
موضوع: شرح تجرید



۷۷۶
۲۱۱۱۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی		
کتاب	شرح تجرید	
مؤلف		شماره ثبت کتاب
موضوع		۲۱۱۱۷
شماره اختصاصی (۷۷۶) از کتب اهدائی: کریم زاده		



ملك الراجح والراجح

بسم الله الرحمن الرحيم



من الفقير الى الله الغني محمد نصير
بن خلدون نقله التت



مدا لال

٧٧٦
٢١١٦٠

قد التسل الى بوجور
ببنتقل من الغني
الى الفقير الى الله الغني

من الفقير الى الله الغني
بن خلدون نقله التت
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
والعقب الطيبين
الطاهرين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
والعقب الطيبين
الطاهرين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
والعقب الطيبين
الطاهرين

من الانواع وان لم يكن جنس الجميع ما تحتها الثالث ان المعقول هو الجوهر
 امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحتها وكذا المعقول من العرض فان تعقل من
 انه المتعنى عن الموضوع وتعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا
 شك ان هذين المفهومين اثباتا للموضوع وفيهما ما خورين بالقياس
 الى ما يعاثرها اعني الموضوع والذي لا يكون لك فانه ثبت لما هو ذاتي
 له وان قطع النظر عن جميع ما يعاثره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه مما
 عن عدم الحاجة الى الموضوع والعذر لا يكون جنس الانواع المحصله
 وفي قوله والمعقول منهما اشترى انه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما
 اقيم دليلا العرضية هذا المقومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض
 فلا بد عليه الاعتراض بان ذلك ما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن العرض
 وكذا تعريف العرض بل احتياج اليه تحديدها فذلك غير معلوم واعلم ان العلم به
 لم يكن تعريفية مفهوما للجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتها بل اذ علمها
 انهما من المعقولات الثانية ولذا في الدير على استدوابه في المشهور
 على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونها ذاتي
 على ما تحتها لانه ان يكونا من المعقولات الثانية فليس الجسم شيئا امر
 متحققا له على ذاته هو العرضية او لما ثبت بانه لما ثبت بذلك كونها
 امرين اعتباريين غير متماثلين في الوجود لا كونها من المعقولات التامة

انها

فانها كما عرفت مرارا عبادرة عن العوارض الوجود التي هي وظائفها لئلا يمتد بها
 وامتناد ايضا بانها الجوهر لو كان جنس الجوهر لو كان مما عاثرها الاحالة بعضول على
 هوشان الانواع المبتدئة تحت خبر فذلك الفصول وما ان يكون جواهر
 فتقول الكلام الى اية ما عاثرها ويلزم للاب اعني ذهاب سلسلة اجراء الممتدة
 الجوهر بالنهاية فيلزم امتناع تعقلها لانواع الجوهر به واما يكون اعراضا فذلك
 امتناعا للجوهرية الى الموضوع لا يار لو كان العرض محمولا على الجوهر في نفسه حسب
 الوجود على ما هوشان الفصول مع النوع وما يقو من انه يلزم بقوله الجوهر
 بالعرض فعينه ما مر من انه يجوز تقويم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
 الجوهر والجوهرية انه قد مر ان المراد بقوله الجوهر جنس ما تحتها
 من الحقائق المحصلة النوعية لانه جنس كما يصدق عليه من المفهومات
 فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنس كما يصدق عليه فان الجنس
 بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا كما يكون في موضعه
 فكيف يدعى كون الجوهر جنس الجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول
 حتى يلزم التماثل ولا تعاد بين الجوهر ولا يندبها وبين غيرها والمعقول
 من غيرها العدة وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم
 اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان التقابل
 بين الجواهر ولا بين غيرهما من اجزاء اعتبارها مطلقا بل للموضوع ولذلك

فانها كما عرفت مرارا عبادرة عن العوارض الوجود التي هي وظائفها لئلا يمتد بها
 وامتناد ايضا بانها الجوهر لو كان جنس الجوهر لو كان مما عاثرها الاحالة بعضول على
 هوشان الانواع المبتدئة تحت خبر فذلك الفصول وما ان يكون جواهر
 فتقول الكلام الى اية ما عاثرها ويلزم للاب اعني ذهاب سلسلة اجراء الممتدة
 الجوهر بالنهاية فيلزم امتناع تعقلها لانواع الجوهر به واما يكون اعراضا فذلك
 امتناعا للجوهرية الى الموضوع لا يار لو كان العرض محمولا على الجوهر في نفسه حسب
 الوجود على ما هوشان الفصول مع النوع وما يقو من انه يلزم بقوله الجوهر
 بالعرض فعينه ما مر من انه يجوز تقويم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
 الجوهر والجوهرية انه قد مر ان المراد بقوله الجوهر جنس ما تحتها
 من الحقائق المحصلة النوعية لانه جنس كما يصدق عليه من المفهومات
 فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنس كما يصدق عليه فان الجنس
 بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا كما يكون في موضعه
 فكيف يدعى كون الجوهر جنس الجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول
 حتى يلزم التماثل ولا تعاد بين الجوهر ولا يندبها وبين غيرها والمعقول
 من غيرها العدة وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم
 اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان التقابل
 بين الجواهر ولا بين غيرهما من اجزاء اعتبارها مطلقا بل للموضوع ولذلك

والاصل في الوجود والافتقار الى
 في قولنا ان هذا هو الجوهر
 في قولنا ان هذا هو الجوهر
 في قولنا ان هذا هو الجوهر

اشبهوا المتضادين الصور النوعية للعناصر من ان الغناء صد الجواهر
 فاذا خلق الغناء اشقى الاجسام باسرها ففقيه ان المعقول من الغناء للملا
 العدم والعدم لا يكون لا صد الشيء لا يذان يكون وجودها على علمه فالتن
 ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعنى يجوز ان يحل اشان في محله واحد سواء
 كانا جرمين كالهيدروجين والواحدة التي يحل فيها الصورة الحسية والنوعية
 او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة اذ مع التمازى
 لا يجوز ان يحل مثلان في محله واحد لانه يلزم ارتفاع الاشية عنهم اذ لا
 تماز بينهما بحسب الماهية ولو ازمها ولا يعارض بتصفان بها فانها
 احد المتلين ووجه الآخر يعارض فذلك العوارض يتوقف على امتياز عن المتل
 الآخر فلو كان امتياز به لزم الدور ولا يامور بقرسوى اذ لو كان كل امرئ
 التماهية واحدا لوانمازت التماهية فذلك لا امتياز اما بذلك الامر
 وهو يطلو كونه واحدا بالقرسوايما بهية المتلين او بلوازمها وبعوارض
 فيها وكذا لا يطلو كونه والجواب ان امتيازها يعارضها الاضما
 لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك ورمقته كما في التماهية
 وايضا لزم ذلك على امتناع حلول المتلين في محله واحد بطريق التعاقب
 انه بخلاف العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل لا يجوز قيام العرض
 الواحد بعينه بمحلين لانه لا يميز الواحد عن الاثنين وذلك لان الوهم ضا
 لا يعلق امر عرض واحد بعين محلهين

اشياء

ان يكون القائم بمحلين عرضين

ان يكون القائم بمحلين عرضين لو يكن حال هذين العرضين في الاشية الا
 كحال العرض الواحد الذي فرضنا قائما بمحلين فيلزم ان لا يفتصل الاثنان في
 الاشية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اشية وانضوبها
 حصول عرض واحد بمحلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان الله
 لا فرق بينهما قطعا والتلا بط كذا المقته وجوز بعض القدياء من الالاست
 زعمانهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجواز بالمجاورين والاشية
 المتشابهة لا يفرق بخلاف مثل الآفة والاشية على الاضاف ان
 بالاحويين الى غير ذلك من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الآفة للاد
 والاشية بالابن وكان منشاء هذا التوهم هو ما تلبيها مع الاتفاق اذ لم
 وابوها شتم ايضا من المغلبة زعم ان من التاليف عرض موجود قائم بمحلين
 فزدين ولا يجوز قيامه باكثر منها حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام
 عندهم بكل حزين متجاورين منها بالتاليف واحدا ما الاقن فلا ت صرعية الا
 فكذلك بين اجزاء الجسم ولو لفظ لا بد لهم من ربطه بصعب التاليف
 وذلك هو التاليف وليس قائما باحد فقط والا لزم بوجوب صرعية الا
 بينهما باكثر واحد منهما ليكون وحدة الحال بينهما موجبة لعدم انفكاك
 بينهما واجيب عنه بانه متى على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وهو وعلا
 تقدير تسمية جازان حال صرعية الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى
 عرض واحد قائم بمحلين بل يما يسمى اليقا والتاليف لانه لو قام باكثر من حزينين
 فيكون

فرض عرضين

ك

كالثلاثة مثلا لانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال لانعدام المحال
هو جميع الاجزاء واللازم بطرفه بقائه التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
وذلك بان لا يفرق التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة
لما يجوز ان ينعقد ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض بالوحد الكبر تمامه
ببالتفلسف سفة كالوحد بالغير الواحدة والتشبيه للمجموع بالاصلا عاشرت المحطة
سبط والمجوية بنية مخترعة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع
هو ان يكون العرض لوحد القائم بمحل هو بعينه القابل للاجزاء ان يكون
العرض لوحد قائما بمجموع تشبيها صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذا
وعاد كذا يظهر جوابي اخر من قولها اسم واما الانقسام في غير مستلزم من
اي انقسام للمحل لا يستلزم انقسام المحل وكذا انقسام ايضا لا يستلزم انقسام
المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوصل في
بعض ان يقال ان كل جزء منها ان هو من صاحبه ويشق اجزاء مقدارية وتباينها
الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالحيوان والجماد
والقصور او عقلية كالجنس والفضا وطان القسم الثاني انقسام
غير مستلزم من الجانبيين واما القسم الاول فظاهر ان انقسام المحل
بفقدان انقسام بوجوب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى
الاجزاء المقدارية بوجوب انقسام الحس الى اجزاء كوكبية لا ذلك كجزء منه

هذا هو المقصود من قوله
انقسام المحل الى اجزاء
متباينة في الوصل
فان كان المقصود
انقسام السواد
الى اجزاء كوكبية
فان ذلك لا يستلزم
انقسام الحس الى
اجزاء كوكبية

انما يقرب

انما يقرب من جزء اخر من محله واما انقسام المحل فيقتل يستلزم انقسام المحل
لهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلها تباينة في الوحد منها فقط كان محله ذلك الوحد
المجموع وهو خلافا لمفروضه ان كان حاصلها تباينة في كل واحد من تلك الاجزاء
كان الواحد الشخصي حالا متعده وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء أصلا
من ذلك الحالة شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك للحال حالة ذلك المحل
بالضرورة وان وجد في واحد مثلا لاجزاء بعضها من ذلك الحال كان منقسما
الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنه من قصر وقال ان الحال في محل منقسم
لكيان عريفه من حيث ذاته المنقسمة لزوم انقسامه على حسب انقسام المحل كما
السواد الحالة وان الحجر ويشي جلا كسرا تباينا وان حاديه لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لبلونه انعامه وكان حوله فيه حلو
غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحد حاله في محلها قطعاً وكذا النقطة في
الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشئ منها لا ينقسم بانقسام محله وكذا
الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في حالها وليست منقسمة بانقسامها الا
يمكن ان يوزن كل اسم لآب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلوة المنقسم الى
انقسام اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال لا يوجد شئ منقسمه شئ من
اجزاء المحل استحالة حله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحاد

في قوله المبرور ولا وجوده في وجوده بل في افتقاره اليه في شخصه ليس بالوا
 والمستغنى عن المحل في الوجود والتشخيص لا يكون مقترا اليه فلا يكون عضا
 هفا اقول فيه نظرا لانا نسلم استغناء وجوده في الوجود وقوله لانه لا يفتق
 عنه موجه فلما ان اردت ان الفاعل يوجد من غير حاجة الى الموضوع
 فذلك اول المسئلة وان اردت ان يفتق الوجود من الفاعل الامة فكذلك
 لا يفتق لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان الشخص مقترا على
 الوجود ثم فاني امتلا زمان من غير افتقار لاحده الى الآخر الثاني ان
 تشخص العرض ليس بمقتضى ولا لا ولا فيهما ولا لا تخم نوعه في شخصه ولا انما
 فيه والادراك لان طولها في العرض يتوقف على تشخصه ولا ينفصل
 لا يكون حاله فيه ولا محله لان نسبة المجمع افراد الممتمة على
 السوية فكونه ملة لتخص الفرد ون غيره ترجع لامرجه فتشخصه بمحله
 فان قبل وجوده ان يكون له محله فلما انتقل الى ملة تشخصه ذلك الكلام
 ورجع آخر الامر الى المحل ففعال الله وور والتب واول القائل ان يقول للمحل
 يجدان محله على العرض على سبيل التعاقب او غيرهما مة يكون كواسا
 علة ملة تشخصه لا حق ومثل هذا ما لا يعدل كما يقال فلما ان يكون المحل
 علة لتشخصه العرض اعم ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول
 ولكن الجواب بان لا تتم تشخصه العرض لكان ملطوق فيه لانه لا يفتق وقوله

في الوجود ملة لانه متوقف عليه في وجوده لان التشخص مقترا على الوجود
 كالموجود المذموم لكن الامامة في الشخص ادعى بطله ذلك كما هو مقتضى
 الوحدة والنقطة والاصناف امور موجودة في الخارج واقول ان البديهة
 لا تقر في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في
 الامر كما جاز في الاعتباري شغل كالمحيط بالسيران جاز في الخارج كما ذلك
 لكن يردنا اذا قطعنا من جسمه خطوط مستديرة مثل قطعة من خبز عذبه لفر
 ان يعده النقطة التي على السمة لانعدام محله الذي هو مجموع الخبز والخطوط
 اخرى وكذا اذا قطعنا جسمه كعبا بين سطحه الاخر والاسفل لفر ان يجر
 سطحه مع خطوطها ونقاطها ويرت سطحه اخر ان مع الخطوط
 لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاتي لبلد القطع
 في وجودها وعدمها وعندها لا يبرهن هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور
 فيها وجود اعدام لان القول بوسا انما اعتبارية فليت من الاعتبار
 المحضة بل من الاعتبارات التي يفرض الامر ومترادفة الاعتبارية لا يتصور
 الكون لعدان لو يكن كالعجيبة تشخصه بل ان يكون اعم للموضوع
 من محله الشخصيا اعم من جناس في تشخصه الى موضوعه لو جاز
 الاول انه لو لم يكن محتجا اليه لكان مستغنا عنه في تشخصه وهو مستغنى
 عنه في الوجود ملة لانه متوقف عليه في وجوده لان التشخص مقترا على الوجود

في قوله المبرور ولا وجوده في وجوده بل في افتقاره اليه في شخصه ليس بالوا
 والمستغنى عن المحل في الوجود والتشخيص لا يكون مقترا اليه فلا يكون عضا
 هفا اقول فيه نظرا لانا نسلم استغناء وجوده في الوجود وقوله لانه لا يفتق
 عنه موجه فلما ان اردت ان الفاعل يوجد من غير حاجة الى الموضوع
 فذلك اول المسئلة وان اردت ان يفتق الوجود من الفاعل الامة فكذلك
 لا يفتق لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان الشخص مقترا على
 الوجود ثم فاني امتلا زمان من غير افتقار لاحده الى الآخر الثاني ان
 تشخص العرض ليس بمقتضى ولا لا ولا فيهما ولا لا تخم نوعه في شخصه ولا انما
 فيه والادراك لان طولها في العرض يتوقف على تشخصه ولا ينفصل
 لا يكون حاله فيه ولا محله لان نسبة المجمع افراد الممتمة على
 السوية فكونه ملة لتخص الفرد ون غيره ترجع لامرجه فتشخصه بمحله
 فان قبل وجوده ان يكون له محله فلما انتقل الى ملة تشخصه ذلك الكلام
 ورجع آخر الامر الى المحل ففعال الله وور والتب واول القائل ان يقول للمحل
 يجدان محله على العرض على سبيل التعاقب او غيرهما مة يكون كواسا
 علة ملة تشخصه لا حق ومثل هذا ما لا يعدل كما يقال فلما ان يكون المحل
 علة لتشخصه العرض اعم ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول
 ولكن الجواب بان لا تتم تشخصه العرض لكان ملطوق فيه لانه لا يفتق وقوله

في قوله المبرور ولا وجوده في وجوده بل في افتقاره اليه في شخصه ليس بالوا
 والمستغنى عن المحل في الوجود والتشخيص لا يكون مقترا اليه فلا يكون عضا
 هفا اقول فيه نظرا لانا نسلم استغناء وجوده في الوجود وقوله لانه لا يفتق
 عنه موجه فلما ان اردت ان الفاعل يوجد من غير حاجة الى الموضوع
 فذلك اول المسئلة وان اردت ان يفتق الوجود من الفاعل الامة فكذلك
 لا يفتق لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان الشخص مقترا على
 الوجود ثم فاني امتلا زمان من غير افتقار لاحده الى الآخر الثاني ان
 تشخص العرض ليس بمقتضى ولا لا ولا فيهما ولا لا تخم نوعه في شخصه ولا انما
 فيه والادراك لان طولها في العرض يتوقف على تشخصه ولا ينفصل
 لا يكون حاله فيه ولا محله لان نسبة المجمع افراد الممتمة على
 السوية فكونه ملة لتخص الفرد ون غيره ترجع لامرجه فتشخصه بمحله
 فان قبل وجوده ان يكون له محله فلما انتقل الى ملة تشخصه ذلك الكلام
 ورجع آخر الامر الى المحل ففعال الله وور والتب واول القائل ان يقول للمحل
 يجدان محله على العرض على سبيل التعاقب او غيرهما مة يكون كواسا
 علة ملة تشخصه لا حق ومثل هذا ما لا يعدل كما يقال فلما ان يكون المحل
 علة لتشخصه العرض اعم ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول
 ولكن الجواب بان لا تتم تشخصه العرض لكان ملطوق فيه لانه لا يفتق وقوله

في قوله المبرور ولا وجوده في وجوده بل في افتقاره اليه في شخصه ليس بالوا
 والمستغنى عن المحل في الوجود والتشخيص لا يكون مقترا اليه فلا يكون عضا
 هفا اقول فيه نظرا لانا نسلم استغناء وجوده في الوجود وقوله لانه لا يفتق
 عنه موجه فلما ان اردت ان الفاعل يوجد من غير حاجة الى الموضوع
 فذلك اول المسئلة وان اردت ان يفتق الوجود من الفاعل الامة فكذلك
 لا يفتق لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان الشخص مقترا على
 الوجود ثم فاني امتلا زمان من غير افتقار لاحده الى الآخر الثاني ان
 تشخص العرض ليس بمقتضى ولا لا ولا فيهما ولا لا تخم نوعه في شخصه ولا انما
 فيه والادراك لان طولها في العرض يتوقف على تشخصه ولا ينفصل
 لا يكون حاله فيه ولا محله لان نسبة المجمع افراد الممتمة على
 السوية فكونه ملة لتخص الفرد ون غيره ترجع لامرجه فتشخصه بمحله
 فان قبل وجوده ان يكون له محله فلما انتقل الى ملة تشخصه ذلك الكلام
 ورجع آخر الامر الى المحل ففعال الله وور والتب واول القائل ان يقول للمحل
 يجدان محله على العرض على سبيل التعاقب او غيرهما مة يكون كواسا
 علة ملة تشخصه لا حق ومثل هذا ما لا يعدل كما يقال فلما ان يكون المحل
 علة لتشخصه العرض اعم ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول
 ولكن الجواب بان لا تتم تشخصه العرض لكان ملطوق فيه لانه لا يفتق وقوله

اراد السائل ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

على استواء قطره منه آحالة المجموع دون آحالة الجزء لان القول قد
 فيما سبق انه اذا آحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه مخالفاً لغيره
 او يكون اجتماع بعضها مع بعض مخالفاً وليس اجتماعها يفسدده مخالفاً
 قطعاً وليس شيئاً من اجزائه سوى الجزء مخالفاً لغيره فحين استحالته او بتغير
 التبادل فيكون منها كباقي اجزاء شعبة اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا
 على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرقنا تحرك كما منها متوجهاً الى الآخر حركة
 على استواء السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان تجدنا بالقرينة وموضع
 المحاذات لا بد ان يكون بين الطرفين المتوسطين لاذ لا يمكن ان تجدنا باليان
 يكونا معاً على الحد الوسيط والآن ينسأ في الحركة لا بد ان تجدنا على امتدحي الطرفين
 بان يكون بعض من كل منها على بعض من الحد الوسيط وبعض الآخر على بعض من الوسط
 الا فرقنا في انقسام الجزء بين المتحركين مع انقسام الوسيط وبارحم بانسداد
 الحس يكذب من انسداد كما افاد الحس على ان الجزء الذي لا يتحرك في الساعات لا يتحرك
 هذا نحن لمذهب ما يشهد الحس بكذبه وقد اترجم منه تفكيك
 الرمي فاذا فرضنا خطأ جارحاً من الرمي الى الطوق العظيم منها فذلك
 الخط يكون يكون مركباً من اجزاء لا يتحركي فاذا تحرك الجزء الاسد هذا الخط وهو
 على الطوق العظيم جزء واحد من مسافة الجزء الذي في البطن تحركه كالمسافة
 ان كان الجزء منقسماً وان تحرك هو اي جزء واحد من مسافة تلك المسافة

ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

الجزء الثاني

الى الجزئ الثالث والواقع وهكذا الى الجزء الذي على المركز فان تحرك شيئاً منها اقل من
 لونه انقسامه فان تحرك كل واحد منها جزءاً واحداً وان يكون مسافة الجزء الذي على المركز
 وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم فحركته وهو مجموع بالقوى
 سكن الجزء الذي على البعيد حين تحرك الا بغير جزء الزور الفضال بعينه وكذلك الحال في
 سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرمي على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض
 وبغير ذلك باضطرار الخطوط المتراصة من الرمي الى الطوق العظيم مسافة طوق
 جميعها معاً وقد اترجم مع ان الحس بكذبه قالوا ان الرمي يتفكك على شأ
 دوائر كما ذكره لكن القطع المتجاور يلمص بعضها ببعض ولا يتحرك الحس ذلك
 لاظهاره الا منتهى التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك وما بالان
 سكون المتحرك فاذا فرضنا مثلاً ان فوساساً حركته من وقتها الى منتصفه
 خمسين فرسخاً ولشئان التفتق سارت هذه المدة ربعاً من قدره فحركة
 التفتق قطعها مسافة مساوية لجزء واحد من المسافة التي تحركها الرمي في الاول
 او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الرمي مساوية لحركته في حركته
 المسافة التي قطعها الرمي مع التدور ذلك على خمسين فرسخاً بالذوق ولشأن
 يوجب انقسامه الى الثلث والثلث يوجب كون المتحرك وقد اترجم مع الحس
 بكذبه ودعوى عدم الاحساس بالثبوتات لقصر ارضها وقلة ما يمارى
 من جهة لان سكانه بقدر زيادة حركات الشمس على كانه فيكون حركته

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

فان كان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول
 ان السائل اراد ان يقول ان السائل
 اراد ان يقول ان السائل اراد ان يقول

دائرة اربعة اركان كل اربعة اركان
 يكون مركزها في مركزها واما
 ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها
 ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

فيكون مركزها في مركزها
 ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ذرات

كل دائرة المشيئة في المركز والاشوا الحقة جدا فاذا كان التفرس محيط الدائرة
 مساويا لاوله والآخر كلف برى البرء ولا يرى ماهويا وله والآخر النقطة عرض
 قام بالتقسيم باعتبار التباين لما قام الحجة على بطلان البرء الذي تجري بين
 ما له العالمين به من التماسد الذي التزمه اذ ان التزمه الجودية يحتمل
 الحجة الاطمان النقطة موجودة لقيامه ليدل على وجوده اذ لم يكن كاسيحي فعندا

الكتاب ان كانت جوهرا وعجز عن وضع بلزمه لظن ان كانت عرضا محتملا
 واذا لم ينتسب النقطة لان الحاصل للتقسيم ليدان يكون منقسما
 واذا لم ينتسب محتملا بلزمه المطوية في الجول ما سبق من ان التقسام الحاصل

بالتقسيم الحاصل انما يلزم اذا كان حوله زيد من حيث ذاته المنقسمة وذلك
 المنقسمة وطول النقطة في الحاصل المتقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة
 بل هو من حيث منشاءه والحركة لا وجودها للحال ولا يلزمه ايضا مطلقا

جواب عن الحجة الثانية تقر بان الحركتها وجوده الحاصل لولم يكن لها
 وجوده الحاصل لم يكن لها وجودا صلا لا انما هي والمستقيم من الحركة معلوم
 فان الماضي ما معدوما والمستقبل لم يوجد بعد ولا يخرج اما ان يكون

الموجود في الحال منقسمة او غير منقسمة والا اول بطول ولا لزمه
 ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

ان كان مركزها في مركزها
 فيكون مركزها في مركزها

Handwritten notes at the top of the page, including the word 'المتصلين' (connected).

ملاقات المتحرك حد ودما تر يعود متصله في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكره من المعارف فانما هي بحسب العقل لا
بحسب الخارج واذا تم هذا فقول ما ذكره من الادلة لا تنفع
علما ان كل جسم قابل للقسمه الوهميه والادان جزا لا يتجزى واما
حده فلا ادان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمه الوهميه فكذلك قابل
للقسمه الانفكاكية ايضاً فقال والقسمه بعني الوهميه بانواعها
يعني امو مجتزئ فرض العقل كلياً او مجزئاً فهو الوهم جزئياً او لا تجزئ
بل بسبب اختلاف عرضين قارين تحدث في المقسوم اثنييه يسا
اعطى المجموع وطلع الجز الخارج الموقوفه في الميته فيخرج على الجزين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزين المتصلين
اعني الجز الذي فيه والجز الخارج الموافق له في الماقتة من الانفكاك القلي
للاحتاد الاتصالي مجوار القسمه الوهميه ملزم وجوار القسمه الا
الانفكاكية فبطل ذهب ذهباً طيس ابتاعه وهو ان مبادك الاجسام
البيسطه اجسام ضعاف صلبة مجتزئيه في الوهم يجب الجهات الثلثه
غير قابله للتجزئ بحسب الخارج واتصال الجسم البيسطه بما يقع
تلك الاجزاء وانفصاله عن اقتراحها وكل جزء منها متصل بنفسه
بالحقيقه وغير قابل للانفصال الفسكي بالانفصال الوهمي والجسم الذي
يقبل الانفصال الفعلي كالماء مثلاً غير متصل بنفسه بالحقيقه بل
بالحقيقه

Handwritten notes on the left side of the page, including the word 'المتصلين' (connected).

Handwritten notes at the top right of the page, including the word 'المتصلين' (connected).

Handwritten notes on the right side of the page, including the word 'المتصلين' (connected).

Handwritten notes at the bottom of the page, including the word 'المتصلين' (connected).

مادة واحدة بالاتصال الواحد فالجزء بالجزء وبالغوايه
 واذ كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد مع المتصل
 المتعدد متصل متعدد وكان متصل الواحد والمتعدد مختصا بها
 اختصاص الناعت بالمنعوق فيكون جوهر اقطاعا محالا للمتصل
 الواحد محالا للاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر قطعا
 ويتوحيه اليه في الولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسدية
 والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسدية فلا يسمى جمالا لها
 الجسمانية بادي الرأي فان اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث
 لا يكون له مفصل والجزء والفعل وانفصاله عنه عما فرقتا
 ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فارتكبت له ثمة بالاتصال
 كونه متصلا بغير تعريفات الأدلة المذكورة
 انك تورد لاذلة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل
 لا يقبل الانقسام الوقي والخارجي فهما معنيان عرضيان اى لئلا
 على حقيقة الجسم يتوالتان عليه فيلا تمان الجسم عند طريان الفصل
 عليه بغير ذاته وانما ينعقد وضعه عن كونه متصلا بالمتصل
 بل فلان الجسم اذا لم يكن متصلا بغيره بحيث يفرض فيه الاعداد الثلثة
 فليس يمكن جماله لئلا كان قابلية الاعداد الثلثة لئلا يكون فصله له على ما هو
 المشهور فلا أقول من ان يكون لازماله فعند طريان الانفصال عليه لا

والمفرد يقول

جما بغيره جسمه ويحدث جسمان آخران أو القابل للاعداد الثلثة
 بل حقيقة هو الجسم التعليم اعني الكيفية السارة بلحركات الثلث والجزء
 انما يتصف بالقابلية بالعرض بتبعية كونه معروض الجسم التعليمي والجسم
 عليه الانفصال لغوه عارضة لاذ انما على الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
 وحدث عارضان آخران عن الجسمين التعليميين الحاديين بعد الانفصال
 وقابلية الاعداد لانه الجسم الطبيعي لا يتفك عنه لعله انفكك جسمي
 مانعه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
 متصل متعدد فيقولون ان الهوي مع الصورة الجسدية الواحدة متصلة
 واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فاقولوا ان الصورة
 الجسدية متصلة ذاتها لا يقبل الانفصال بغيره عند الانفصال و
 يحدث صورتان خريان وللهو لكونها حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
 باقية غلخاين وعن فقول المتصل ذاتها انما هو الجسم التعليمي وهو الذي
 يغيره ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل حد ذاته ولا منفصل بل هو
 موجود بان فالحالين فارجحة الى اثبات الصواب بانفصاله عن الجسم
 اذ اظهر عليه الانفصال لو كان قابلا للاعداد الثلثة فانه لما كان

انما يتصف بالقابلية بالعرض بتبعية كونه معروض الجسم التعليمي والجسم
 عليه الانفصال لغوه عارضة لاذ انما على الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
 وحدث عارضان آخران عن الجسمين التعليميين الحاديين بعد الانفصال

قبل الانفصال قابلا للاعداد الثلاثة لانها قسمن كل منهما
 قابل للاعداد الثلثة بل حقيقة انه من الجسم وحدة وطرف عليه كثر الجسم
 حال التوحد هو عينه حال الكثرة لم يغيره قطا فيقولون ان المادة
 انما يتصف بالقابلية بالعرض بتبعية كونه معروض الجسم التعليمي والجسم

جما

موعدا الوحدة اعني الاتصال هو بعينه هذا لانفصال كذلك نقول ان الجسم
 شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة واعني الانفصال
 غاية الامراه لان نقول ان الجسم شخص واحد لا يتكسر من متكثرون في ادا
 هناك قسمين اكر منهما فكل من الماء فلا شك ان لكل من المائتين ح
 شخص به متماثل عن الاخر فلا يصيداهما كوزير تقع بينهما الامتياز ويور
 شخصاهما شيئا ما باعده شخصيهما فلهما يتبع فكل من الجسم عند الكثرة
 هو بعينه هذا الوحدة لم يغيره فقط قلنا المجموع ذي المائتين شخصيه
 امتياز عن سائر الميابه وهذا الشخصين اقل من واحد لا يخرج قولنا الجسم عند الكثرة
 هو بعينه عند الوحدة لم يغيره قط انا ارا الشخص اخر به امتياز كامن للمائتين
 عن الاخر ويزوله زال كثر الجسم لاداته المتصفه بالكثرة فان قياسا وهذا
 الشخص كافي مقصودنا وهو وزوا انعام مجموع المائتين يبعده وانما
 شخصه الذي به امتياز عن الماء الاخر فيعده المجموع انعام الكل
 باعده الحيز قلنا اخرج المجموع ذات كامن من المائتين يورون شخصه الذي
 به امتياز عن الحيز الاخر فان هذا الشخص ليس مقومات المجموع الذي هو با
 نحائي الوحدة والكثرة با انما هو مقوم لشخص كامن للمائتين لذلك الذي
 هو جز من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائتين مركب من معروف هو
 جوهر الماء وعارض به امتياز الماء عن الاخر والمخبر بتقوم المجموع هو
 دون عارضه وكل جسم بسيط كان او مركبا مكان طبعي يقضي طبعا

قولهم في قوله المائتين الخ
 لا يخرج ان المائتين مع
 الجسم عينه بل هو مجموعها
 حصل بصيرورة ما في الفصحين
 في الكوزوان اراد ان قوله
 الجميع كانه احد نظار المائتين
 الشخصين مع وحدانية لا يتعد
 في شخص واحد كبر وفي
 مفهومه الشخصين وهو
 لا يقبل التعدد

موعدا الوحدة اعني الاتصال هو بعينه هذا لانفصال كذلك نقول ان الجسم
 شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة واعني الانفصال
 غاية الامراه لان نقول ان الجسم شخص واحد لا يتكسر من متكثرون في ادا
 هناك قسمين اكر منهما فكل من الماء فلا شك ان لكل من المائتين ح
 شخص به متماثل عن الاخر فلا يصيداهما كوزير تقع بينهما الامتياز ويور
 شخصاهما شيئا ما باعده شخصيهما فلهما يتبع فكل من الجسم عند الكثرة
 هو بعينه هذا الوحدة لم يغيره فقط قلنا المجموع ذي المائتين شخصيه
 امتياز عن سائر الميابه وهذا الشخصين اقل من واحد لا يخرج قولنا الجسم عند الكثرة
 هو بعينه عند الوحدة لم يغيره قط انا ارا الشخص اخر به امتياز كامن للمائتين
 عن الاخر ويزوله زال كثر الجسم لاداته المتصفه بالكثرة فان قياسا وهذا
 الشخص كافي مقصودنا وهو وزوا انعام مجموع المائتين يبعده وانما
 شخصه الذي به امتياز عن الماء الاخر فيعده المجموع انعام الكل
 باعده الحيز قلنا اخرج المجموع ذات كامن من المائتين يورون شخصه الذي
 به امتياز عن الحيز الاخر فان هذا الشخص ليس مقومات المجموع الذي هو با
 نحائي الوحدة والكثرة با انما هو مقوم لشخص كامن للمائتين لذلك الذي
 هو جز من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائتين مركب من معروف هو
 جوهر الماء وعارض به امتياز الماء عن الاخر والمخبر بتقوم المجموع هو
 دون عارضه وكل جسم بسيط كان او مركبا مكان طبعي يقضي طبعا

صف المكان

وقوله في قوله المائتين الخ
 لا يخرج ان المائتين مع
 الجسم عينه بل هو مجموعها
 حصل بصيرورة ما في الفصحين
 في الكوزوان اراد ان قوله
 الجميع كانه احد نظار المائتين
 الشخصين مع وحدانية لا يتعد
 في شخص واحد كبر وفي
 مفهومه الشخصين وهو
 لا يقبل التعدد

حصوله في موعدا الخرج على اقرب الطرق يعني اقرارا بغيرها وذلك لانه
 لو خلق الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خالدا عن جميع ما يمكن خاوا
 عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان فكل لا يمكن جسمه لانه
 ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله بذلك
 المكان مستدا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسميه
 المشتركة فكله في المبدء وكما كتب المعرفه ان الجسم عند النظام مركب من اللون
 والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عند جوهر
 الاعراض فن مثل الكوان والاعتقادات والذات الكرم وما اشبه ذلك
 اعراض لا دخل لها بالحقيقة الجسم فانا وما الاضواء والالوان وا
 الطعوم والروائح والاصوات والكيقيات الملموسة من الحرارة
 والبرودة وغيرها فن عند جوهر الاجسام حيث صرح بان كل ذلك
 جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة
 اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من
 مفاسد بان الحيز النقص بوجوده لوقولنا ما يتناهي فاننا فرضنا انما
 ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير كل من منها طويلا عرضيا عمتها منقسما
 في الحيز الثلث متقاطعا امتداداته على حيزها قائمه فالقزوة
 يكون جسما مع تناسل اجزائه وينقصه قوله كل جسم مؤلف من اجزاء
 لا يتناهي بالفعل فان قبل هذا النظام ان الجوهر الفرد عينه وهو

قوله في قوله المائتين الخ
 لا يخرج ان المائتين مع
 الجسم عينه بل هو مجموعها
 حصل بصيرورة ما في الفصحين
 في الكوزوان اراد ان قوله
 الجميع كانه احد نظار المائتين
 الشخصين مع وحدانية لا يتعد
 في شخص واحد كبر وفي
 مفهومه الشخصين وهو
 لا يقبل التعدد

المائتين الخ

وقال ثابت بن قرة ليشئ من الامكنة حال يختص به دون غير حتى يتصور
 ان جسمها متباطل به بطبعه دون ماعداه وادار متباينة الى فوق
 قائما يعود الى كرا الارض لان الجرم الذي يجذب به لغلبة الجسدية
 لالان الطبيعة الارضية مطلته له كالتوجه ولو جعل الارض ضيفين حول
 كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا للطلب لصحة حتى
 في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كجاذبة الى الطرفين
 تم اطلاق من المكان الذي هي فيه الان حجر لا تقع ذلك الجرم للطلب
 العظيم الذي هو شبهه ولو فرض انها لقطعت ونفقت في جوانبها
 ثم اطلقت اجزاءها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يشئ فلا تعلق
 ولان كل جرم يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يبلغ الجرم الواحد
 كل اجزاء طلبا يكون فيه من جميع الاجزاء فبما تساوى او غير ذلك
 الوسط تم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلو فرض ذلك استدارة الارض
 كقياسها وان يكون كل جرم منها طالبا للجزء ولما كان مذهب المتكلمان
 هو البعد لا التسطح على ما سيجي كان عند كل جسم مكان حتى للحد
 للجسمات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عند كل جسم مكان
 واما القائل بان المكان هو التسطح الحاوي للجسم فليس له الحد
 عند في مكان خاص وان كان ذوا وضع بالقياس الى مجموع من الاجسام

الطلب انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان

قوله كجزء قول الله في قوله تعالى انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 وضع الجرم في المكان كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان

اذ ليس

الطلب انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان

اذ ليس فوقه جسم يجوبه فلو تعدد اشئ في ارضه لكان الطبع للجسم
 الاول اذا لوقعد ذلك ليس طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك الجسم
 اذا كان في احداهما تخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه
 الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر
 حال كونه في احداهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طلبا له حين ما خلقه
 اقول عنه الطلب المكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح
 في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان تما يكون اذا لم يكن هذا
 المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عما اعلى سمته ما لم
 تم خلقه طبعه فاما ان يتوجه الى احداهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له
 مع فلمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لاعلى سمته ما تمنع من التوجه
 اليها فلا يجامعه كون الجسم مخلى لطبعه فاعلم انشاء الاستحالة
 هذين الامرين المتباينين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب
 الغالب واما اتفق وجوده فيه فالو ليس للمركب مكان وراء امكنة
 البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
 لبسه الى مكان رائد على ما كان للبسائط فاذا ن امكنة المركبات هي امكنة
 البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون لبسائطه متساوية في قوة اللب
 اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاو

الطلب انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان

قوله كجزء قول الله في قوله تعالى انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 وضع الجرم في المكان كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان
 كقولهم انما هو في الجسم الذي هو في المكان

الوجه الثاني في كونها غير متناهية في الزمان
وهو ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد

فالمكان الطبيعي المركب هو الذي اتفق وجوده فيه والامكان الغالب
فانه يغير ما عداه ويجذب الى مكانه فيكون الكواكب داخل وطبعه طالب الى ذلك
المكان واعترض عليه اما اولاً فبأن للمساوي البساط الواحد من كل مكان
اتفق وجوده فيه لم يغير اليه طبعاً بل يمكن ان يخرج له من تحتها
ذلك المكان طبعاً له اقول في ذلك ان الحركات الطبيعية تشبه عند العرب
من امكنته او تقيم عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوى فيه
بساطه يوجب قوه الميل الى ما كانه الا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي
الى امكنته بساطه بل يكون اقرب الى المكان البسيط من بساطه فيجذب
البسيط على سائر البساط ويجذبها الى مكانه واما بانها باقية يجوز
ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان اخر للغلوب
وكذا الشكل يعني ان كل جسم كانا طبيعياً كانه شكل طبيعي ليصير ذلك
لان الجسم لو حلى وطبعه لا حاط به حداً واحداً ودلوجوبه في الاتباع
كاسمعي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا يقع بالشكل
الآن تلك الهيئة ثم تلك الهيئة لا يتغير من جهة وقد فرضنا انه لا يؤثر خارجاً
فعلته بطبعه الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تباين
ولاشك ان طبيعة الجسم لا تقتضي شأياً بجلاؤه وما يعرض للشيء بواسطة
لبت مستندة الى ذاته لا يكون عارضاً له لذاته ثم قيل هذا بعينه والذات

المركب

متمشك

فوقه لان هذا انتم اول ما تشاء فيكون هو ذواته
المعنى في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد

ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد

ايضالات حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستدل الى ذات
الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور غير مكان القابلين بانته البعد
فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو وهو بخلاف شأني الاتباع
فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذ لا تستدل الى
ذات الشيء وليكن لازمه له كانت امر غيرهما قطعاً بخلاف ما يستدل الى ذاته
وهو طر او يلزم ذاته من حيث هو وفان وجود هذا اللازم من جهة
وجود الشيء فلا يكون امر غيرهما ايضاً نعم لا شك في وروده على القول
بان المكان هو السطح فانه ليس لازماً لوجود الجسم كما في المحدد بل يفتقر
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعاً والطبيعي هو الكون يعني ان
الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط
واحدة والفاعل الواحد القابل للوحد لا يفعل الا الواحد فعلاً واحداً
وكذا شكل سوي الكرة فبها افعال واحد مختلفة فان لمصلحة الرسم
يكون جانب منه خطاً والآخر سطحاً والآخر نقطة واعترض عليه بان
بالمنع والمعارضته والنقض ما المنع هو التلازم ان تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يكون الا واحداً لا يجوز ان يكون هناك جهات
مختلفة يصدر عنها جميعها في القابل الواحد من جميع الجهات لا
يصدر عنها آثار متعددة المعارضة فتقدر بها ان للسطح لا

فان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد

ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد
ان قيل في ذلك ان كل جسم له وجود في زمان معين
ولا يمكن ان يكون له وجود في زمانين
مختلفين في آن واحد

منها ليس بلان قول ان لا يكون له كمال
على الوجود في بقية بقية بقية

اصلا تهماه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امر متقسما في جهة واحدة فقط
كالخط مثلا لا يستحال كونه محيطا بالجسم بكنهه فهو اما منقسم الى جنتين
او الى الجهات كلها وعلى الاول يكون للمكان سطحا لا يستحال له الجزء وما حكمه
ولا يجوز ان يكون حادثة للممكن والاول لا ينقله بل فيما يجوبه ويجب ان يكون
ماسا للسطح الظاهر من الممكن من جميع جهاته والاولم يكن مائلا له فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجوى كما هو من هيا اسط
ومن تابعه كاي سنيا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون للمكان
بعدها منقسما في جميع الجهات مساويا للبعدها في الجسم بحيث ينطبق بعضها
على الاخر سائرنا فيه بكنهه ذلك البعد الذي هو للمكان اما ان يكون
امرا هو هو ما يتغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوقع كما هو من هيا السطح
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا مساويا لعمام الجسم بل هو
من حصول الجوف فيه بتداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون
جوهر القيامه بذاته ونوارد للممكنات عليه مع بقائه بشخصه كما
جوهر متوسط بين العالمين اعني جوهر مجردة التي لا يقبل التسمية
والاجزاء التي هي جوهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر
ستة لاحتمالها على ما هو المتيقور في هذا الاحتمال ذمبا فلا يكون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا يريد الاحتمال على التثنية

بما ان كان له كمال في ذاته
فلا يكون له كمال في غيره
فلا يكون له كمال في ذاته
فلا يكون له كمال في غيره

وهذا هو كماله في ذاته
وهذا هو كماله في غيره
وهذا هو كماله في ذاته
وهذا هو كماله في غيره

انما هو احدان بين
وهو الطبيعي العقول النفس
والعقل النفساني

فلا

فما اتنا الذي يدعى كونه موجودا بطلان هذه ملكة وفي الاحتمال ان
الاجزاء وتسمى بطلان احد منها ثابت الاخر بالضرورة واخذنا المص
ان المكان هو البعد وقوله فان الامارات تساعد عليه فان لنا
كلهم يحكون بان الماء فيما بين اطراف اذنا ولا شك انهم يريدون
باطراف الاقدام اطرافه الداخلة للخارجة فيما بين اطرافه هو البعد
الممتدة داخله لاسطحة الباطن اذ هو عينها وايضا ان المكافاة هم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح قد يكون
فارغا وقد يكون ممتلئا وايضا يحكمون بان الجسم هو هذا وهناك
لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملا والمادة
وهو الخالق الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارقة تجزئها الاجسام
ويلا فيها بجملة ما يريد ان يخطا بحيث ينطبق على بعد الممكن ويجزئها ولا امتناع
لجوز عن المادة جواب عن حجة القائلين بان للمكان هو السطح هو هذا
ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لم يكن ممكن الجسم في المكان
البعدين اي فهو البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه ويجوز ان يردى
الاجزاء دخول اجسام العالم في جزئيه وانتهى سفسطة ونقد الجواب ان
ان المتنع بتداخل البعدين المتلاقيين للمادة لان تجزئها يوردى الى تجزئها
دخول العالم في جزئيه واما البعد مجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان

سواء كان له كمال في ذاته
فلا يكون له كمال في غيره
فلا يكون له كمال في ذاته
فلا يكون له كمال في غيره

وهذا هو كماله في ذاته
وهذا هو كماله في غيره

وهذا هو كماله في ذاته
وهذا هو كماله في غيره

وهذا هو كماله في ذاته
وهذا هو كماله في غيره

من كانه وهو باطن الكرياس والخلوت في الماء بحيث الحار واذ تحرك
 حركة مساوية لحركة الماء بحيث لو تفاوت سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
 ساكنا وذلك سفسطة فلان فرع له ولا يقع المكان اشارته الى الملامح
 للقائلين بان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له
 مكان اذ لا يوجد جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام
 كلها والقائلون بالسطح يلزمون مع آية مناقض لقائلين بانهم لما اثنوا
 المكان الطبيعي للاجسام فالواضح ان السطح ان كان جسم لو حيز وطبعه
 كان في مكان وهو افضا غير فوا ان كان جسم حيزا يكون في مكانا هكذا
 بذلك هناك لو كان وجها على انبات المكان الطبيعي فالهم مساو ذلك والكروية
 حين التروايه فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فلو
 هناك بل نقول كيف لا يكون المحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقضي على
 المكان انما يعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما انصفاه للمكان
 يجب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انهما سبيل
 المكان ولها فعله من مكان الى آخر فذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل مكانها
 باكثره اخرى حاله حركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة له
 التدويره ليربطها فقله من مكان الى مكان اخر لو يكن للقر والشمس مساو
 الكواكب نقله ام والقرولة سبطه الا يرى انهما تارة فوق الارض وتارة

من كانه وهو باطن الكرياس والخلوت في الماء بحيث الحار واذ تحرك

من كانه وهو باطن الكرياس والخلوت في الماء بحيث الحار واذ تحرك
 حركة مساوية لحركة الماء بحيث لو تفاوت سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
 ساكنا وذلك سفسطة فلان فرع له ولا يقع المكان اشارته الى الملامح
 للقائلين بان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له
 مكان اذ لا يوجد جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام
 كلها والقائلون بالسطح يلزمون مع آية مناقض لقائلين بانهم لما اثنوا
 المكان الطبيعي للاجسام فالواضح ان السطح ان كان جسم لو حيز وطبعه
 كان في مكان وهو افضا غير فوا ان كان جسم حيزا يكون في مكانا هكذا
 بذلك هناك لو كان وجها على انبات المكان الطبيعي فالهم مساو ذلك والكروية
 حين التروايه فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فلو
 هناك بل نقول كيف لا يكون المحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقضي على
 المكان انما يعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما انصفاه للمكان
 يجب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انهما سبيل
 المكان ولها فعله من مكان الى آخر فذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل مكانها
 باكثره اخرى حاله حركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة له
 التدويره ليربطها فقله من مكان الى مكان اخر لو يكن للقر والشمس مساو
 الكواكب نقله ام والقرولة سبطه الا يرى انهما تارة فوق الارض وتارة

تحتها فكيف لا يكون متقلبة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذ
 كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان مركب من امكنة اجزائه ومبتدلا
 بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة
 اجزائه فوجبان يكون المكان هو الجعد دون السطح هذا وقد قيل ان
 محضوا اوله كجسم لو حيز وطبعه كان في مكان بالاجسام التي لها مكان
 فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولون ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت
 مفروضة فلا يبرز لها حركة خارجة قطعا وان كانت بالفعل كالكواكب المنقصة
 عن اجرام الافلاك المركزية هي فيها فلهلعلوه من اجزاء القبة بتدويرها
 بالقياس الى الامور المشابهة بها الحركة الوضعية الحاصلة للثقلات
 انما لها على مكان الى آخر وليس تعامل بالصلو ليع وجود اخر منها انما تعلم
 بالنسبة ان المكان الذي خرج عنه الحيز المسكن في الهواء فلا بد له ان يسطح
 والسطح الذي كان محيطا بذلك الحيز قد بطل بالكلية فذلك ذلك على ان
 المكان هو الجعد الذي ليربط دون السطح الذي بطل وان كان المكان مقصد
 المتحرك بالحصول فيه ومقصدا المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون
 موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي
 يقصد التيقن المطلق وهو الذي يقين ان ينطبق كونه مقصدا على كونه مقصدا
 كالحيز مثلا موجودا حال ما يعرض الحيز كطالب الحصول فيه ولا سطح
 اجزاءها

من كانه وهو باطن الكرياس والخلوت في الماء بحيث الحار واذ تحرك
 حركة مساوية لحركة الماء بحيث لو تفاوت سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون
 ساكنا وذلك سفسطة فلان فرع له ولا يقع المكان اشارته الى الملامح
 للقائلين بان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له
 مكان اذ لا يوجد جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام
 كلها والقائلون بالسطح يلزمون مع آية مناقض لقائلين بانهم لما اثنوا
 المكان الطبيعي للاجسام فالواضح ان السطح ان كان جسم لو حيز وطبعه
 كان في مكان وهو افضا غير فوا ان كان جسم حيزا يكون في مكانا هكذا
 بذلك هناك لو كان وجها على انبات المكان الطبيعي فالهم مساو ذلك والكروية
 حين التروايه فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فلو
 هناك بل نقول كيف لا يكون المحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقضي على
 المكان انما يعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما انصفاه للمكان
 يجب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انهما سبيل
 المكان ولها فعله من مكان الى آخر فذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل مكانها
 باكثره اخرى حاله حركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة له
 التدويره ليربطها فقله من مكان الى مكان اخر لو يكن للقر والشمس مساو
 الكواكب نقله ام والقرولة سبطه الا يرى انهما تارة فوق الارض وتارة

هناك موجود محيط بهذا النقيض وكذا ما يقصد الخفيف المطلق وهو الذي يفنى
ان يطبق مركزه على مركز الأرض كالحجر مثلا موجود محيط بطريقه ذلك
القرن قطعة من نار مثلا جبان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف
تتحرك اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف قد
على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركي النقيض
والخفيف ومنها ان المكان جبان يكون مساويا للممكن لان المكان منطبق
على المكان ماله في جبان يكون متساويين وادان كان المكان هو السطح لا
والتساوي يكونان متساويين فان الشععة للذرة اذا جعلناها صغرة رقيقة كالخ
اشعاع في ذلك المكان السطح المحيط بها أقل من المحيط بالصغرة
المحيط بها اطراف المحيط بالذرة واذا جعلنا الصغرة تجمع من الحجرة الجبان
واحدنا حفرته للجسم حفره عميقة فمما نقص الجسم الذي هو الممكن و
وانحار مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا في الملة المماثلة اذا صب فيه
بعضه كان ذلك الرقيق ماسا للماء يجمع سطحه الداخلي كما كان ماسا كذلك
فبلا التصيب فقد نقص الممكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن
عجابه ومنها ان الممكن ماله مكانه منطبق عليه كما ان انفا ولا يتصور
ذليل الا ان يكون في كل جزء من المكان جزءا من الممكن بل يكون في كل
من الممكن في مكانه البصر في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكانا ومنها ان الجسم اذا كان في مكان
من الممكن في مكانه البصر في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكانا ومنها ان الجسم اذا كان في مكان

وهو بينه وبين الممكن كما هو في
مقدار ما يقع من كائنا الى
شيء من

الجزء من الممكن في مكانه البصر في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن
لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكانا ومنها ان الجسم اذا كان في مكان

بوجه لا يسطحها فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه يسطح دون
وجهه وقد يدعى هذه الوجع الثالثة بان معنى كونه مائلا اليه انه لا يوجد
شي من مكانه الا وهو ملاق لسطح الظاهر ومع كونه بوجهه في مكانه انه
تجابه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من المكان لهذا
المكان لا يصح عليه الخلو من شاكل القابلون بان المكان هو السطح مع
بعض القابلين بالبعد المحرر الموجود لوجوه وان يجلو المكان قابلية
وعليه المصير والباقي منهم مع البعد الموهوم على جوانبه وهم اصحاب الخلاء
والانسايوت حركة في المعاقوق حركة عديمه عند فرضه عاقوق اقربته ما
بينما اتجه المفاعول بانه تجاز ذلك زمان يكون زمان الحركة مع المعاقوق
مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاقوق والظاهر ظاهر البطلان
بيان التروم انما فرض في حركة الجسم في وسع مثلا من الخلاء ولا محالة يكون
ونفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم تلك القوة بعينه لا نفرض في الملاء الغليظ
ولا محالة يكون زمان الوجود المعاقوق ونفرض في ساعة ثم
نفرض حركة تلك القوة في ملاء رقيقا من الملاء الاول بحيث يكون
معاوقة للمعاوقة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة للملاء الرقيق في
الملاء الغليظ فيكون يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة فزود
انما اذا تحركت المسافة والتمحرك والفق الحركة لم يكن السرعة والبطوان

الوجه بالسوا والوجه

الوجه بالسوا والوجه

كسبته زمان حركة الخلاء الى الحركة
الملاء الغليظ

كسبته زمان حركة الخلاء الى الحركة
الملاء الغليظ

قلة الزمان وكثرة القوة معاودة وتساويهما في الزمان
 ذي المعاوقة التي في الملاحة الرقيق زمان حركة عديم المعاوقة
 في الخلاء واعترض عليه بان لا نسلم إمكان قيام يكون على نسبة زمان
 الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم يتبه القوام في مراتب الرقعة على
 قوام الاقوال ارق منه اذ لو انتهى جازان لا يوجد تلك المراتب وقاما
 على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلا يجوز
 ان يتوقف المعاوقة على قدم من القوام بحيث لا يوجد بدونه في وجه
 يقوم لاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقاتان على النسبة للملاء
 ولو سلم عدم التوقف ليجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
 والملاء الى زمان على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقة والوقت
 من النسب المتعددية والثانية من النسب العددية وقد برهننا في كتابنا
 على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الخزانة لا يوجد تلك النسبة
 بين النسب العددية التامة لايجز اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقات
 من الملاء زمانا او لا يمكن فان امكن فعول بعض من زمان الحركة
 في الملاء الغليظ كساعة مثلاً المثال المفروض ان زمان نفس الحركة والباقي
 كساعتين بازاء معاودة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق
 في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة ونسبة اشياء
 في وقت واحد

في قولنا لو سلم إمكان قيام يكون على نسبة زمان
 الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم يتبه القوام في مراتب الرقعة على
 قوام الاقوال ارق منه اذ لو انتهى جازان لا يوجد تلك المراتب وقاما
 على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم ولو سلم فلا يجوز
 ان يتوقف المعاوقة على قدم من القوام بحيث لا يوجد بدونه في وجه
 يقوم لاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقاتان على النسبة للملاء
 ولو سلم عدم التوقف ليجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
 والملاء الى زمان على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقة والوقت
 من النسب المتعددية والثانية من النسب العددية وقد برهننا في كتابنا
 على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الخزانة لا يوجد تلك النسبة
 بين النسب العددية التامة لايجز اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقات
 من الملاء زمانا او لا يمكن فان امكن فعول بعض من زمان الحركة
 في الملاء الغليظ كساعة مثلاً المثال المفروض ان زمان نفس الحركة والباقي
 كساعتين بازاء معاودة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق
 في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة ونسبة اشياء
 في وقت واحد

ساعة

ساعة لاجل نفس الحركة ونسبة اشياء معاودة اذ الفرض ان
 معاودة عترة معاودة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاودة عترة
 الزمان بازاء معاودة عترة الزمان الذي بازاء معاودة الملاء الغليظ
 فلا يلزم ان تكون الحركة مع العاوقة كغيره وان لم يكن بطل استدلالكم
 هذا لان حاصله ان الخارج اذ لو كان ممكنا لويلزم من فرض وقوعه
 مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلثة
 المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها يمكن وكذا اجتماع تلك
 الامور ايضا يمكن وتساوي زمانها في المعاوقة وعدم المعاوقة وان
 قطعاً فالخارج اذا عترة فير باستحالة الحركة بدون معاودة الملاء
 لا يمكن ان يكون زمان فعدا عترة فير باستحالة احدى تلك الحركات الثلثة
 اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان وكونها لا عترة في
 بطلان دليلكم وهذا الاعتراض اوردته بعض المتأخرين بوجه آخر وهو
 ان ين لا يلزم من مساوات الحركة ذي المعاوقة الثاني وعدم المعاوقة
 فان الحركة تنبسطها استدعى ما اذا فبسيب المعاوقة زمانا اخر ويستتبعها حاق
 المعاودة ويختص باحد هاتين فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف بجمع
 الاحوال وانما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان
 الحركة بعد انضائها ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك استدلالكم
 في قولنا

المخارج

المصمدم للجواب عنه معدته هي ان كذا لا بد ان يكون على حد ما

من السرعة والبطء لا تتألف الحالة يكون على مافة في زمان فلا في حركة
 اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت اسرع
 او بطوء من الاولى فان كانت الحركة نفسيا اى صادرة عن شعور واردة
 جاز ان يحدد النفس لها من السرعة والبطوء بان يتخذ ملائمة حجة
 منها وينبعث عنها الميل بحسب الحاجة فينتج عليه الحركة الترتيبية
 او الطبيعية وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حطام السرعة
 والبطوء الى معاقق وذلك لان الطبيعة لا تتفاوت فيها ولا شعور طيا
 بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحد والمختلفة اليها في عيبها
 يكاد يحصل الحركة في غير زمان لو لم يكن واذا لم يكن ذلك احتاجت الحركة
 الى ما يجد حطامها وكذلك النفس لا تتفاوت فيه لان المعرف في حركته بقوة
 واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المعرف
 اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق الحرج في تأخيرها والا لم يكن له من حجة
 اقتضاها ود الحركة وذلك للمعاوق ما خارج عن المتحرك وغير خارج
 عنه فالجرح هو قوام ما في الما فة من الاجسام فيجب اختلافه رقة
 وعظما كالهواء والماء يتفاوت حد ود الحركة وسرعة واطولها في الجرح
 فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقضي

انما قال ان كذا لا بد ان يكون على حد ما
 الا ان في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما

قوله امر او معدن في ان يكون في حجة العقل
 المعرف لا يتوهم المعادق فانها ايضا ما كذا في حجة العقل
 الحركة في ان كذا يمكن ما تتوهم كذا في حجة العقل
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما

ما علقه / ان القوي

بما علقه / ان القوي
 انما قال ان كذا لا بد ان يكون على حد ما
 الا ان في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما
 كذا في حجة العقل ان ما لا بد ان يكون على حد ما

ان يقضي امر ويقضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك باهو الذي يعاوق الحركة
 القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فادنى
 من ارتفاع هذين المعاوقين عن الخارج والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء
 والحركة ويلزم منه انتقال الحركة ولا جاز ذلك استدل الحكماء باحوال
 هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي ما فينا والامتناع ونحو
 الخلاصة تارة على وجود معاوق داخلي فثبتوا مبدأ ميل طبيعي الحجا
 التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تعهد تلك المقدمة لاجل الاعراض
 المذكور بوجهين لعدم اتده لا يمكن ان يكون ان الحركة بنفسها لا يستدعي
 شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لا يثبت ان الحركة
 يمنع ان يوجد الاعلى حطما منها في مفردة غير موجودة والا وجودها
 لا يستدعي شيئا اخر وتبين ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي
 زمانا لا يتناهى لو وجدت لاحد من السرعة والبطوء في زمان كانت تحت
 اذا فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت تحت
 اسرع او اطول من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضها
 لاحد من هاتين هفت والحاصل ان المهم يحق الدليل باحدى الحركتين الطبيعية
 او القسرية ثم يدعى ان تلك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
 والبطوء حين لا يتسببا للمعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة من المعاقق

الحركة

انما قال

انما قال

انما قال

فحفظت العلم ان سويها انما هي
 في احوال متغيرة وانما هي في احوال
 ثابتة وانما هي في احوال متغيرة
 وانما هي في احوال ثابتة وانما هي
 في احوال متغيرة وانما هي في احوال
 ثابتة وانما هي في احوال متغيرة

لان ذلك الشيء لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الحركة ان يقتضي او يقتضي
 ما يعوقه عن اقتصائه ذلك قد لا يعوقه في الواقع لان يلزم لوقوعه في الخارج
 لكنه متعدد في الطبيعة والنفس فاحدها يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كما
 الظاهر اذا استقطعت مكانه قبله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالاجرام كما
 الطبيعة لا يتصور فيها المعاوق على امتناع الحلا لان حاصلها بعد التوقف
 ان الحركة لا بد فيها من معاوق تحدد حلا من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية
 لا يتصور فيها المعاوق الا في الخارج فاذ لم يكن هناك معاوق خارجي كما
 وذلك بتحقيق الحلا التي في الجوارق والكيفية ويلزم في انفسها انتقال الحركة في هذا
 المنع يتوجه الى المقدار القائل بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق في
 الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كايضا في تحديد حلا في الطبيعة
 والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناعه في المعاوق في
 اعني امتناع الحلا لان المعاوق لا يحد حلا في الاسراع والابطاء
 لكن هذا النوع في التحقيق منع لقوله وكذا في الاصل اعني الجسم المتحرك لا يتاخر فيه
 لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية
 على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي
 اعني قوامه في المسافة كان تحديده حلا في الواقع وان هذا الاستدلال
 على هذا المبدأ في الحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولا جواز الاستدلال

بما بين

بعين الحركة تارة على امتناع الحلا، وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي
 في الاجسام التي يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناها ان الحركة
 ماهيتها لا يقتضي قدرا من الزمان فقالت الجواب الصحيح عن تجوز اقتضاها
 الحركة بنفسها قدر من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا
 والاما جاز وقوع الحركة نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
 حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا وصادقة مطلقة
 واما المعين الزمان فهو لهذا المعين من التوقف والبطء وليس كذلك
 فان كلامه المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقين
 مع ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان تلك الحركة حلا موجودة
 في الخارج واما ان اقسامها او بحسب الوهم بل في هذا المقصود
 او ثبت ان وقوع الحركة من غير ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضي
 ماهية الحركة يمكن بحسب نفس الامر وان له بيان ذلك في بيان
 امكان وقوعها الا يجب التوقف ان يتوقف وقوع الحركة
 فذلك لا يجوز واما ما يجنب في الاخر فيكون يجوز ان يقبل الزمان الذي
 يقتضيه ماهية الحركة الحقيقية في غير ذلك لا يقبل القيمة بالفعل بل
 بالهتوم فكيف يقع الحركة الحقيقية في غير هتوم من الزمان بل يقع
 بان العقل يحكم بناء على نفي الجز الذي فرضناه لا يتجس في حكم مطابقا

ارادوا ان يقولوا ان
 تلك
 انما هو في الحركة
 انما هو في الحركة
 انما هو في الحركة
 انما هو في الحركة

اعتقاد است فرستاد

راسه من نخته ورجله من فوق هما اجتماعان واقعتان بالطبع لا يتبعان
بالعرض والجماعا المتبدلة بالعرض غير مشابهة لان الجماعه طرف الامتداد
ان يفرض كاجسام امتدادات غير مشابهة ويكون كل طرف منها مجردا ولكن
بان للجماعات شت شهورى وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاص اما
العامي هو ان الانسان يحيطه جناب علمه البدان وظهوره ويطير وراس
وقدره فانما الذي هو الاتوى الغالب هي عينا وايضا بلديارا وما يحيا
وجوهه واليدع كانه بالطبع وهناك حاسة الابصار تسمى قدما وما يقابلها
خلفا وما يلى راسه بالطبع تسمى فوقا وما يقابل تحتها وما يركب عندهم
سوى ما ذكر وقت اوهاهم على هذه الجهات الست واعرفها من اجزاء
العام تم عمومها اعتبارها سائر الاجسام وان لم يكن لكلها جزء متميزة على
ذلك الوجه واما الخاص ان الجسم يمكن ان يفرقها بعد ذلك تقاطعة على
لغوايا قوامه ولكل بعد منها طرفان فكل جسم جهات ست الا ان امتداد بعضها
عن بعضه موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرف الامتداد الطولي
يتميزها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والحت وطرف
الامتداد العرضي ليجعلها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرف
الامتداد الباقى ليجعلها باعتبار سخن قامته بالقدام والخلف والاعتبار
الخاصي يتم على اعتبار العالى مع زيادة هي تقاطع الابعاد واما قوام

لمزيد زيادة قوامه اعتبارها
الاعتبار على قوامه اعتبارها
كقوله ان راسه من نخته ورجله من فوق هما اجتماعان واقعتان بالطبع لا يتبعان
بالعرض والجماعا المتبدلة بالعرض غير مشابهة لان الجماعه طرف الامتداد
ان يفرض كاجسام امتدادات غير مشابهة ويكون كل طرف منها مجردا ولكن
بان للجماعات شت شهورى وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاص اما
العامي هو ان الانسان يحيطه جناب علمه البدان وظهوره ويطير وراس
وقدره فانما الذي هو الاتوى الغالب هي عينا وايضا بلديارا وما يحيا
وجوهه واليدع كانه بالطبع وهناك حاسة الابصار تسمى قدما وما يقابلها
خلفا وما يلى راسه بالطبع تسمى فوقا وما يقابل تحتها وما يركب عندهم
سوى ما ذكر وقت اوهاهم على هذه الجهات الست واعرفها من اجزاء
العام تم عمومها اعتبارها سائر الاجسام وان لم يكن لكلها جزء متميزة على
ذلك الوجه واما الخاص ان الجسم يمكن ان يفرقها بعد ذلك تقاطعة على
لغوايا قوامه ولكل بعد منها طرفان فكل جسم جهات ست الا ان امتداد بعضها
عن بعضه موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرف الامتداد الطولي
يتميزها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والحت وطرف
الامتداد العرضي ليجعلها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرف
الامتداد الباقى ليجعلها باعتبار سخن قامته بالقدام والخلف والاعتبار
الخاصي يتم على اعتبار العالى مع زيادة هي تقاطع الابعاد واما قوام

فان العادة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا يشدان قما
بعض الامتدادات على بعض الا يجب اعتبار الجهات وان لم يعتبر كانت حرجيا
غير مشابهة لامكان العرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتداد
غير متناهية

فصل الثاني

في القتل للاجسام وهي قبا فلكتهم
هي الافلاك عانها من الكواكب تحضر هي عنما عانها من المواليد الثلثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكتبة منها فاعلا
التي لبت باجزاء الافلاك اخر ستة واحد منها غير كوكب لذلك تسمى
بالفلك الاطلي تسميها له بالاطلي الخ الى النجوم محيط بالجميع ولذلك
يتميزها من الافلاك وبالفلك الاعظم ونخته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
له يجوز ان يكون اقل منها لا تتم وجدوا في بادى الراى جميع الكواكب
تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المغرب الى المشرق فانبثوا لها فلكا تم
وجدوا ببطرادق ان جميع الثوابت تحرك بحركة واحدة ببطيئة من المغرب
الى المشرق فانبثوا فلكا لخر وكذا وجوه الكواكب السيارة السبعة
ذوى حركات غير متخلقة غير مشابهة بقياس بعضها الى بعض فانبثوا
لكل منها فلكا لخر فصارت تسعة واما ما جاب الزيادة فلا حطه محولا
ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الملوكة

بعض الامتدادات على بعض الا يجب اعتبار الجهات وان لم يعتبر كانت حرجيا
غير مشابهة لامكان العرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتداد
غير متناهية

فصل الثاني

في القتل للاجسام وهي قبا فلكتهم
هي الافلاك عانها من الكواكب تحضر هي عنما عانها من المواليد الثلثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكتبة منها فاعلا
التي لبت باجزاء الافلاك اخر ستة واحد منها غير كوكب لذلك تسمى
بالفلك الاطلي تسميها له بالاطلي الخ الى النجوم محيط بالجميع ولذلك
يتميزها من الافلاك وبالفلك الاعظم ونخته فلك الثوابت ثم افلاك
الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
له يجوز ان يكون اقل منها لا تتم وجدوا في بادى الراى جميع الكواكب
تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المغرب الى المشرق فانبثوا لها فلكا تم
وجدوا ببطرادق ان جميع الثوابت تحرك بحركة واحدة ببطيئة من المغرب
الى المشرق فانبثوا فلكا لخر وكذا وجوه الكواكب السيارة السبعة
ذوى حركات غير متخلقة غير مشابهة بقياس بعضها الى بعض فانبثوا
لكل منها فلكا لخر فصارت تسعة واما ما جاب الزيادة فلا حطه محولا
ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الملوكة

الافلاك الملوكة هي التي لا يكون لها حركات لانها ثابتة
بعض الامتدادات على بعض الا يجب اعتبار الجهات وان لم يعتبر كانت حرجيا
غير مشابهة لامكان العرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتداد
غير متناهية

البنية واللاهائية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في مركبات الفلكيات
 وسائر اجزائها يجوز ان يكون الحد في كل من الترتيب متبعا والآخر ظاهرا
 وتحرش الترتيب على كونه بحيث يصير وجهها المظلمان موجبين في جهة
 الكسوف والخسوف ما بالتمام وذلك اذا كانتا ميتين واما البعض على
 قدره اذا كانا غير ميتين وعلى هذا القياس حل التشكك البديهي والظلال
 لكننا نخرج مع قيام الاحتمال المذكورة ان الحال على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب جبهة الارض والقمر
 ومنا هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربة بل في جميع الضروريات
 فانما نخرج ما بان اولي البيت بعد اخر وجانبه ثم ناسا فضلا عن تحقيق
 في العلوم الالهية والهندسية مع ان القائل المتحد يحسد ان يجعل ذلك
 محبا لذاته بل على ان يكون ان مبداه موجبا جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي في ذلك الغريب على ما هو عليه بل يمكن
 بالاجاب من استناد المحدث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك فهو مذكور
 في شبه القادحين في القزوريات والحاصل ان المذكورة في علم الفلكية ينبغي
 على المقدمات الطبيعية والاهية وما جرت به العادة من تقدير المصنفين
 كتهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك انما هو على ما
 من غير ان يتدبر عليهم فان المذكور فيها بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

بغيره من غير ان يكون له
 في كل من الترتيب متبعا
 والآخر ظاهرا

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

بغيره من غير ان يكون له
 في كل من الترتيب متبعا
 والآخر ظاهرا

لا يتطرق اليها شيئا وبصحة مقدمات حاسبه كاذوبا وبصحة حكمه بالعقل
 محبا لانها مذهبهم الاول كما يقولون ان محبة العلم اما ما من محبة العلم
 على نقطة مشتركة وكذا مقبولة معتبرة ولا من جهة غير الاولى وان يكون
 في الفلكيات فضلا عن احتياج اليه كما يقولون ان ذلك التمر فوق فاذن
 الزهرة والعطارد والقمر ان حن الترتيب في النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر
 بعدا واعظم مدارا البطور حركة من الكواكب ويكون الشمس واسطة النظر
 والترتيب يميزه شبه العادة فاجعلها الامداد من اعنى الشمس والترتيب
 الثالث والمقابلة وبين ما يبعد عنها الاقوال الابدال والاعراض
 وبعضه مقدمات يدركها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف
 في كذا الشمس الباردة والظلمة انما يكون على اصل الجواز في اصل التدبير ومن
 غير جوازها وما نوسان اشياء الافلاك على الوجه الذي ذكره بتوقفها
 ملك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون حديد الذي هو اصل هذا الفلك بل
 ان يكون الوجود الذي ذكرنا وما اذا كان دعوى ان يمكن ان يكون
 على ذلك الوجه وان يمكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف
 ح وكفى بهم فضلا عنهم ان يتخيلوا من اوجوه الممكنة ما ينطبق به احوال
 تلك الكواكب مع كثر اختلافها على وجه يتسليم لاعتقائهم اوضاع تلك الكواكب
 واتصالات بعضها مع بعضه كما وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعقول

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

بغيره من غير ان يكون له
 في كل من الترتيب متبعا
 والآخر ظاهرا

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

انما هو على ما ذكره استفادة القزورة
 من الشمس وان الخسوف والكسوف
 انما يكونان بسبب جبهة الارض
 والقمر ومنا هذا الاحتمال
 قائم في العلوم العادية والتجربة
 بل في جميع الضروريات فانما
 نخرج ما بان اولي البيت بعد
 اخر وجانبه ثم ناسا فضلا
 عن تحقيق في العلوم الالهية
 والهندسية مع ان القائل المتحد
 يحسد ان يجعل ذلك محبا لذاته
 بل على ان يكون ان مبداه موجبا
 جواز ان يتحقق وضع غريب
 مما لا وضاع الفلكية فيقتضي
 في ذلك الغريب على ما هو عليه
 بل يمكن بالاجاب من استناد
 المحدث الى الاوضاع الفلكية
 وغير ذلك فهو مذكور في شبه
 القادحين في القزوريات والحاصل
 ان المذكورة في علم الفلكية
 ينبغي على المقدمات الطبيعية
 والاهية وما جرت به العادة
 من تقدير المصنفين كتهم بها
 انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
 وليس ذلك انما هو على ما من
 غير ان يتدبر عليهم فان
 المذكور فيها بعضه مقدمات
 هندسية لا يتطرق اليها في
 الفلكيات

فلكي في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك

مطابقة بغيرها العقول والادهان ومن بالية احوال الاطلاق على سبيل
 الرخايات شهائد هذا التي تجاب وانى علمه من ثبات استطاب
 تدويرها في المراكز الخمسة وعشرون اول وفيه نظر اما
 اول فلانه مع فئات الافلاك الجريئة اما يكون تدويرها خارجة للمركز
 وهذا خطأ فان من الافلاك الجريئة للفرجوزها وملاها وهو ما لم يكن
 موافقا للمركز واما ثانيا فلان عند افلاك على ما هو المشهور في
 الخمسة وعشرين لان الجريئة الجريئة مع الفرك تدويرها ولذا فالتدوير
 ستة ولكل من السيارة فلك خارج المركز سواء اعطارد فان له فلكين
 خارجي للمركز على ما نقره فالافلاك الخارجة للمركز هي عدد الافلاك
 الجريئة بصير ستة عشرو هي مع الافلاك الكلية وتبع الحسنة
 وهي مع الافلاك الكلية يتبع على ما ذكرنا انهم لو جعلوا الكواكب الجريئة
 بالمركز كما لو اسد اجعلوها مع المراكز فلكا ولما تعلق به نفس حركته
 بحركة الجوز هي من وكانت تلك الكواكب من فلك كالمثلت غير معدود
 في عدد الافلاك كان عددا لافلاك على ما ذكره اربعة عشر على الا
 ان اصحاب هذه الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك الفرك
 هو الفلك المثلث والسي الجوز هو ايضا محده تاس بقعة فلك طار
 ومقره فلك لثاني من افلاكه وسمى بالفلك المثلث في ذلك الكوة

في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك

يجب ان يعد في الافلاك وليس كليا والافلاك المثلث فلكا كليا
 في عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلا ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
 الجريئة ويدور مادركنا وتشمل على كواكب سبعة سياره ولفه وثيق
 وعشرين اثنين وعشرين واخسة وعشرين كواكب ثوابت رصدوا
 وعينوا مواضعها طولها وعرضها واما غير المرصود من الثوابت فيمحصو
 والكل اى الافلاك باسمها باسائط والافلاك اجرامها المختلفة الطابع
 قابلة للانتقال الى اجازها الطبيعية واذ كان ذلك بالحرارة المستقيمة فيلزم
 ان يكون للجمرات متحدة قبل الفلك كالفلك وقد بين في موضعه ان
 البرصه اما تتحد بالافلك وفيه نظر لان يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
 لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون لتلك البسائط مجتمعة معا متافقا
 بعضها مع بعض حال كونها في اجازها الطبيعية اقول ولو سلم انها في
 حال التاليف عن اجازها الطبيعية التي مع اجازها التي هي في حال
 التاليف منسوية البعد عن مركز العالم وينقل اليها بالحركة المستقيمة
 لاجزاء المستقيمة حتى يذره تحدد البرصه قبلها فان قيل المراد بالحرارة المستقيمة
 ما يخرج من الفرك جماعا كانتا في الحركة لا يتبها فان الجملة من النار على
 مثلا تحرك حركة تحرجها عن مكانها فتكون متحركة بحركة مستقيمة صلا
 جلات الجوز المتحرك كما كان الذي لا يخرج عنه بحركة اصلا فانه متحرك

في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك
 في كتابه الذي سماه في الفلك

القطعة

111

على الاستدارة واما حركة اللوالة ونظارها فاما يتى مستديرة لفة
 لا اصطلاحا قول الفلك انما يتخذ دالعك جهتي الفوق والسفاد من سائر
 الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب الى مكانه الطبيعي على مركزها
 مركز العالم فهو يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحركها قبل
 الفلك فان ستمت تلك الحركة المستقيمة فوجه المنع الى حكم يلزم ان يكون الجسم
 متحدة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجازها الطبيعية
 انما يمكن بحركتها الى احد جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الاعتدالية
 قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المان متحد في الجهة قبل وجود الاجزاء
 اذ يلزم ان يكون الجهة متحدة قبل انما بالفلك على ذلك هذا الذي قد
 عليه بانه على تقدير تمامه فان ثبت بباطنه الفلك المتحد للجسم انما الفلك
 الاعظم دون سائر الافلاك كاهو يد عامه خالية عن كيقيد الفعلية
 اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة
 وهذه الكيفيات الاربعة وان كان كل منها منشاء للفعل والانفعال لكن
 الفعل في الاولين اعني الحرارة والبرودة اظهر كان الانفعال في الآخرين
 اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعلين
 والاخران بالانفعالين قالوا الفلك لا حارة ولا بار لان هاتين كيقيد
 الكيفيتين توجبان لجهتها ميل صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة
 لان

يكون
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون

انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون

المستقيمة وانما يوجب تحركها قبل الفلك وهذا لا يسلل اليه اعتبار
 يتخذ بالمتحد ولا يعلم ان ذلك الباقي والجهة العامة للكل انما يتحرك بالاستدارة
 بلدلة الارصاد ففيها ميل مستديرة فلا يكون فيها ميل مستقيم لتسايفها لا
 المستقيم يقتضي وجوب الجسم الى جهة والمستديرة تقتضي صرفها في جهتي
 الثاني بين الميادين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويجعل اجتماعهما في
 مركبة كالحرس في الحركة كما في الجهة فالحركة على الاستقامة والاستدارة
 معا وليست حركة الاستدارة صادرة عن الجهة بل هي غير مقصودة للتوجه
 اليها ويرد على الوجهين انما لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لجهتها
 ميل صاعدا وهابطا بل ذلك في الغنم فقط دون الافلاك فاما ان يكون
 فيها حرارة او برودة بلا حفة ونعافان قبل الحرارة على الحقيقة كان
 البرودة على الفعل فيمتنع الخلف فلو وجد ثارة الافلاك لتربب المعلول
 عليها فلنا قد تختلف الاشوع العلة الفاعلية لعدم القابل للحركة فانه ثارة
 الحرارة في الغنم القابل لها والافلاك تحركه وغيره اذ قلنا مادتها غير قابلة
 للحرارة عندكم بخلاف الحقيقة واليقيد عن الحرارة والبرودة لان
 مادة الفلك لا يقبلها وان كانتا مقتضيتين لها قال الامام المعتمد
 في اثبات الفلك ليس بجاز ان يقول لو كانت فلكا حارة كانت في حارة
 الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو اللوالة

انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون
 وان ارادنا ان نقول ان الفلك المتحرك
 انما يكون

لان

من غير ان هناك كونه بسيطة والتالي بطر والادكان الاترين من الافلاك
 اسخ كوفس مجال الشانحة وليفظ من الشمس في النسخين في علمنا هذا
 اذ يستعمل ان يسخن النجم دون السموات التي هي غايه الحرارة مع انما اطلع هو
 اضعا فاضطعا اذ هي بها القطر في بحر ان مرات السخونة تخالفه بالتبع
 فوجلا يقبل مادة الفلك لا مانعة من الحرارة فلا يوتر حرارة في علمنا
 هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا ان السخنين منها قد لا يصل اليها لان
 التمزير يوتي مانعة له والشمس التي بنفسها لا تتغير على السخنة
 سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
 اشعتها من اشياء صلبة حار الحرق لا شيا للمعكس اليها كما في
 المرايا الخارقة وليس الافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي سخنها وايضا
 كره النار ثابتة عندهم ومحيطه بابو العنار فلو صح هذا للدليل ان
 لا يكون كره النار حارة وقد يجاز عن بابا الطبقة التي يريد بها
 ولا يتصور مقاومتها للافلاك المستخنة جدا اذ لا تدلها بالقياس
 اليها كما تفتح في سباحة الابداء والاراء من علم الطبيعة وقاوا ايضا انه لا
 رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفة يقتضي سهولة قبول الاشياء التي
 واليبوسة كيفة يقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القول والترك سواء
 كان بعبر او غير اليا حركة المستقيمة في اجزاء القابل وجود الرطوبة في

في جسم

في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك
 والمجرب انما قد عرفت من الجو الصق ولو ان فيها اى خالة عن لوازم تلك الكيفية
 كالخفة والتمز والنجس والكتاف والارز واولها الحركة المستقيمة ولو
 منع بطلان التالي كما تم شفاقة لانها لا يجب ان يبصار ما وراها من الكواكب
 هذا انما تم في غير الفلك الاطلس ولما العنار البسيطة فاربعة كره النار و
 عطفا على كره لاع النار وكذا قوده ولما والارض اشارة الى ان تلك الكواكب
 الاربعة وان كان مقتضى طباعها الكروية لكن غير التارفة خرجت عن
 مقتضى طباعها فالارض والياء وذلك فيها طوما الهوة فلان كره
 المرتفعة اليه يخرج عن الكروية لا يخرج النار عنها بل انها قوية على حالها ما
 يصل اليها بالتدخين واستفيد عددها من التلوحات للكيفيات الفعلية
 والارفعالية وجود العنار كره حرارة وبرودة والرطوبة واليبوسة
 والمجيد واما اشتغالها واحة منها فقط ولم يكن اجتماع الاربعة وانتمت
 بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من تضاد فتعين
 اجتماع اثنين من الكيفيات الارضية في كره بسيط عن في فلجام من الارز
 واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين الرطوبة
 والبرودة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم
 في هذا المقام مني على الطال الذي هو اعتبار مع احوال الاجسام التي ليسنا

عمل
 ان كان
 انظر من تحت الارض الى سائر الكواكب
 على ما في الكواكب الكاتبة
 من علمها
 من الفهم والجدول

وتبينت زوايا الارض متوقفة في الارتفاع
 بين سائر الكواكب فتقع لنا بالمرتب في الارتفاع
 في الكواكب التي تقع في الارتفاع الاول والارتفاع
 على ما يدعي على الارتفاع الثاني والارتفاع
 في الارتفاع الثاني والارتفاع الثالث

في الارتفاع الثاني والارتفاع الثالث
 في الارتفاع الثالث والارتفاع الرابع
 في الارتفاع الرابع والارتفاع الخامس
 في الارتفاع الخامس والارتفاع السادس
 في الارتفاع السادس والارتفاع السابع
 في الارتفاع السابع والارتفاع الثامن
 في الارتفاع الثامن والارتفاع التاسع
 في الارتفاع التاسع والارتفاع العاشر
 في الارتفاع العاشر والارتفاع الحادي عشر
 في الارتفاع الحادي عشر والارتفاع الثاني عشر
 في الارتفاع الثاني عشر والارتفاع الثالث عشر
 في الارتفاع الثالث عشر والارتفاع الرابع عشر
 في الارتفاع الرابع عشر والارتفاع الخامس عشر
 في الارتفاع الخامس عشر والارتفاع السادس عشر
 في الارتفاع السادس عشر والارتفاع السابع عشر
 في الارتفاع السابع عشر والارتفاع الثامن عشر
 في الارتفاع الثامن عشر والارتفاع التاسع عشر
 في الارتفاع التاسع عشر والارتفاع العشرون
 في الارتفاع العشرون والارتفاع الحادي والعشرون
 في الارتفاع الحادي والعشرون والارتفاع الثاني والعشرون
 في الارتفاع الثاني والعشرون والارتفاع الثالث والعشرون
 في الارتفاع الثالث والعشرون والارتفاع الرابع والعشرون
 في الارتفاع الرابع والعشرون والارتفاع الخامس والعشرون
 في الارتفاع الخامس والعشرون والارتفاع السادس والعشرون
 في الارتفاع السادس والعشرون والارتفاع السابع والعشرون
 في الارتفاع السابع والعشرون والارتفاع الثامن والعشرون
 في الارتفاع الثامن والعشرون والارتفاع التاسع والعشرون
 في الارتفاع التاسع والعشرون والارتفاع الثلاثين

بالاستقرار
 بالوجدان والنجدة واليقين عنها لا على البينة القياسية وضطال
 العقلية فان ذلك مما قيل اليه قال الامام من قول حم الباطي
 الغمزة بتقسيم عقله فحاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس المتجوا
 بطرق التركيب والتجريد وجدوا تركيب الكلمات مبتدئين من هذه الاربعة و
 وتجليها منبها اليها ثم عجزوا عن هذه الاربعة متكونة من تركيبها
 ثم ولا محالة اليها فاجرم زعموا ان الاستقليات هي هذه الاربعة انتهى
 كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون في ما غاب عنا غير حال على القياس
 الاربعة او مشتمل على واحدة منها فقط ويقتضون ان ادم هذه الكيفيات
 التي يشتدون بازواجها على عدد الحما العام ما هي في غاية الشدة يكون
 الهوا حرار طبا لان حرارتها ليست الغاية وان اردتم ما هو يتم من
 الشدة يد وغيره فلا شك ان للتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها
 حد ودلنا بما يقبلها فان انتم لكذا غير يقسم بطبيعة نادت العام
 على اربعة والآلة التي ترجع بل ترجع اقول فساد طردان الترجع في ترجع
 اما بانه لو انبتو البعض الحد وعسفر واحد فلا يلزم ذلك ولا زيادة لهما
 على اربعة لا يترجم فيكون فعل طبيعة عنف واحد مادته مختلفة عن قبلا
 وهم قد مر حوا انضواء الفعل المتشابه ليس معناه ان يختلف حال الفعل
 اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملائم
 القوام

شعر ابن ابي اسحاق
 واستشقت من اربعة اجزاء
 اجزاء اسم من اجزاء كسنة مستقر في اجزاء

دون بعض ما اذا
 انبتو الجميع الحد
 عنصرا
 في واقع لا يثبت في اربعة
 في واقع لا يثبت في اربعة
 في واقع لا يثبت في اربعة
 في واقع لا يثبت في اربعة

وغيره من حوا بان البسيط
 ان يكون فعل طبيعة مادته متباها
 غير مختلفة لانا نقوله صح

والى غير بوسطا وبوسطا كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب
 الى ما جاوره كما ينقلب الى الجوار التار هو ماء والعكس هو ماء بالعكس
 والماء وما ارضا وبالعكس وهي سبعة صور لا يريد عليها الانقلاب الى
 الملاصق الجاور وقد ينقلب الى ما جاوره اما بوسط واحد كما ينقلب
 النار الى الماء وبالعكس والهوا ارضا وبالعكس هي اربع صور لا يريد
 عليها الانقلاب الى غير المتجاورة الملاصق بوسط واحد واما بوساطة
 ينقلب النار ارضا وبالعكس في هاتورتان لا غير بل في ثمانية عناصر
 من ضرب لا من الاربعة الثلاثة الباقية والذي يدل على هذه الاقلام
 التجزية والبعان اما انقلابات النار هو ان النار المتصل عن شغل
 لو بقيت روية واحدة ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انطبقت
 هواء واما انقلاب الهوا نار فعند الخلق النفع على الكبر وسد
 الطرق التي يدخل منها الهوا الجديد ومن حال جاز ان يحصل لذلك
 الهوا سخونة قوية يعمل على النار من الاحراق كان السوم وهو رخ
 في غاية السخونة فيخرج يد من الحيوان بل نار فقد كبر في اجرم العقل
 بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلبس بها الحديد واما انقلاب
 الهوا ماء فلان الطمس المكتوب على الحديد يركبه قطرات الماء كما
 تحتها حدث مرة بعد اخرى فذلك القطرات لا يخرج عن قوام ثلث
 دوائر

التي يمكن ان تستقر
 في الهواء او في الماء
 في الطين كقوله في

الجهد
 في اربعة اجزاء

في اربعة اجزاء
 في اربعة اجزاء
 في اربعة اجزاء

ساكنات
منها في البرية

اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان
الماء ليس يصعد بطبعه ولا نده لو كان بالترشح لان من الماء الحار اولى
لانته الطيف فهو اقبل للنفوذ تلك المسام الضيقة واما ان يكون من
خارج الطاس وذلك اما بان يتقلب الهواء المحيط بالطاس ويتوابع
اليها فذلك هو الملط واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه الجاهلون فانه عدم
ان في الهواء المحيط بالبناء اجزاء لطيفة مائة لكنها الصخرها وجده
حرارة الهواء اياها لا يمكن من خرق الهواء والتزول على البناء فلما برز
البناء الذي بلبه نالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت
وثقلت فترقت ولتجمعت على البناء وهذا بطلان لان الهواء المحيط
بالبناء لا يمكن ان يستعمل على اجزاء كثيرة مائة لا سيما في الصيف فان
حرارة الهواء تتجهل على بنائها ويصعد ها وعلى هذا يدور شيء من تلك
الاجزاء ويلزم احد مؤثرات ما انفادها او ما ناقصها واما تراخي
ازمنته حد وحدتها والاختلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما
على قرب من البناء او بعد منه فان كانت على قرب منه واما ان يكون
دفعه فيلزم نقادها مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على
فيلزم نقادها واقطاعها اذا توترت وطلها بعد النجفة مرة بعد اخرى

الاجزاء المائبة المائبة الصغيرة فكثفت وثقلت فترقت ولتجمعت على البناء وهذا بطلان لان الهواء المحيط بالبناء لا يمكن ان يستعمل على اجزاء كثيرة مائة لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تتجهل على بنائها ويصعد ها وعلى هذا يدور شيء من تلك الاجزاء ويلزم احد مؤثرات ما انفادها او ما ناقصها واما تراخي ازمنته حد وحدتها والاختلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من البناء او بعد منه فان كانت على قرب منه واما ان يكون دفعه فيلزم نقادها مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على فيلزم نقادها واقطاعها اذا توترت وطلها بعد النجفة مرة بعد اخرى

مع بقاء البناء بحالته الاولى او على المشاقص فيلزم تناقصها وان كانت
على بعد منه فيلزم تراخي الزمن بعد المسافة واعترض على ذلك
اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها تتجدد
دائما فيجاو ولا تآء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة فبانها
بأنه يجوز ان تتحرك لا بعدا في مكان لا حرج في زمان حركة الى البناء
مثلا اذا تحرك البناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على
بعد نصف منه الى مكان ما كان على بعد الربع فكذلك لا يتفد ولا
تناقص ولا تراخي زمنة التزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول
انه ان كانت برودة البناء مقصينة لانقلاب الهواء المحيط به
ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايدى ماء لئلا يبرد
وكذلك الهواء الى ان يحوي الماء جريان صالحا والمشاهدة بذلك
والثاني انه لو كان برودة البناء سببا لانقلاب الهواء ما لوجب
ان يركب الذي جميع سطح البناء بل اوجهه لان جميعه في غاية البرودة
والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض
ليكون ذلك بل على الركب على سطح البناء فقطر التي متقاصد كجبات متفرقة
واجيب عن الراهل بان جريان الماء لصلابته تعسر كيفة بالكيفيات العفوية
وعند تكيفه بكيفية ليشتمد بكيفية يحفظها بيباء ولذلك ربما يوجد

*هذا ان كان على سطح الارض الماء كان على حواس
لقد سردت وجهه بحيث لا يصل اليه شيء من البخار
فما كان يخبره الجواهره بكيفية ما
منه ان كان على سطح الارض الماء كان على حواس
لقد سردت وجهه بحيث لا يصل اليه شيء من البخار
فما كان يخبره الجواهره بكيفية ما*

*فبانها تتجدد دائما فيجاو ولا تآء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة فبانها
بأنه يجوز ان تتحرك لا بعدا في مكان لا حرج في زمان حركة الى البناء
مثلا اذا تحرك البناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف منه الى مكان ما كان على بعد الربع فكذلك لا يتفد ولا
تناقص ولا تراخي زمنة التزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة البناء مقصينة لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايدى ماء لئلا يبرد وكذلك الهواء الى ان يحوي الماء جريان صالحا والمشاهدة بذلك
والثاني انه لو كان برودة البناء سببا لانقلاب الهواء ما لوجب ان يركب الذي جميع سطح البناء بل اوجهه لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض ليكون ذلك بل على الركب على سطح البناء فقطر التي متقاصد كجبات متفرقة واجيب عن الراهل بان جريان الماء لصلابته تعسر كيفة بالكيفيات العفوية وعند تكيفه بكيفية ليشتمد بكيفية يحفظها بيباء ولذلك ربما يوجد*

الروا في الرصاصة المشتملة على اللغات الحارة سخن من تلك اللغات فإ
 لأن الماء كوركتة برود تفيض الهواء المحيط به ولما ضعف برودته وعز
 بكثفة بكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به برودته سرورا فلا يفيض الهواء
 مادام على سطح الماء ما إذا ما انسخ عنده والقيل للحوار بالسطح عاد إلى
 وفي الثانية بانه لا يلزم من حاله جزء من سطح الماء الملاصق من الماء الحار بل جزءه
 ما يلا متقد لجوانه يكون البرد المحيل شرط لا يوجد في جزء وان لم يغلظ واليضا
 يكون صفة حال الجبال في برودة كبرها فيجد سخا بالانق البصل من وضع كبرها في
 ولا انعقد من بخار متصعد تدرى ذلك السحاب فيحيط بها فيبقى تدرى
 والشخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها في اعد
 أهل المسكن الجبلية امثال ذلك كبر والعرض الامام على ذلك بان تبدل الماء
 للهواء ليس باعظم من برودة الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى
 الشمس عنها ستم اشهر وذلك يفضي انقلاب كبر الحارة وايضا لو كان
 انقلاب الهواء ماء للبرودة فيبعد نزول الثلج فيصير الجو ابرد ما كان
 ويوم الصحو ابرد من مطر فاذ يلزم ان يترتب الثلج والمطر الى متغير الفصل
 والحوار واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لدر شرطه او وجوده
 لمعلمها بالتفضيل على ما مر فقلنا جواب النقص الثاني واما انقلاب
 الماء هو ان تغلظ الاخرة بحيث يتلف بالجملة كما تدر عند غلظ

في ان يغلظ
 في ان يغلظ
 في ان يغلظ

كبرها في
 كبرها في
 كبرها في

في ان يغلظ

القليل واما انقلاب الماء ارضا فنقد انعقاد المياه الجارية التي ترتب
 بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فنقد ما يحل
 الاجساد الصلبة الجارية مياهها سيالاً يعرف ذلك بحال الجبال واما
 تبين امكان الانقلاب في الوسط يعلم مكان الانقلاب بوسط
 او وسطا فلذا حارة اذن النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف
 بالوجوده حرارتها محوسبة ظاهرة فالنار القوية بالطريق الاولى و
 والمياه في ثباته بحولان يكون النار التي عندنا كخالفة بالنوع
 التي عندنا فلا يلزم الاشرار في التولد او يكون الحرارة المحسوسة في
 هذه النار ناشية من خصوصية التركيب من الجبل الذي فيه فقلنا من الانصاف
 باية لانها مغنفة للوطية عن اعادة الجسر لها واما عند صر بانه يجوز
 ان يكون انصار الرطوبة لان النار اذا الترت في جرم ركب يصعد
 اجزائه اللطيفة فيجربها الكثيفة اليابسة ولذا لو كانت رطبة
 لكان احتمال الاجسام الرطبة كالمحيط الرطب مثلا بها أسرع من حاله
 الاجسام اليابسة البها كالمحيط اليابس لان الاستحالة الى العظم
 الموافقة في الكيفية اسمها منها المخالف فيها وليس كذلك الا ان العكس
 لشهادة التجربة وتعرض عليه بانه يجوز ان يكون غير حاله الرطب العجايب
 برودة المائة التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب

في ان يغلظ
 في ان يغلظ
 في ان يغلظ

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

وهذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

القشاعة

واعرض عليها بقايا الاضواء المتولدة من الارض
المحبسة في النخاع وهذا امر قويم وايد باحكامه من ان الصواعق تنزل
تارة والخباب تارة والجرادة فذلك على ان ادتها الريح والارض الشبيهة بمولد
هذه الاجسام في معادها شفاقة الشفاف بالامنع الشعاع عن التقوية
نفس على ذلك الشعاع في السقاء فيسقط ما لا يولد له ولا ضوء يولد له
الموتن شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع كيفية يقضي ظهور كرم
جسود كشيئا ورؤيته والاول هو شعاع النور والثاني هو شعاع
البحر يغمر النار العرفه التي هي كرمه واسمه بمقربك العرفه شفاقة لانها
لا تستر ما ورثها من الكواكب واما النار المضيئة التي يندبها فتدفع
الشعاع الشفاف على انها ليست بشفاقة لانها يحجبها واما شعاع الانبعاث
وما ذلك لانها تنفذ شعاع البحر فيها ولا ينفع منها
طل كما في اطلال المصباح من مصباح آخر وما ذلك لان المنعقة نفوذ
الشعاع المصباح فقد عرفنا ما يمنع نفوذ الشعاع للمصباح
فان تحققنا في اصول شعاع واحد نألفه لقوتها وكيفية
من اجاله في الطاهر ايضا يكون شفاقة لانها لا يقع لها ظل
ولا يكون لها ضوء يمنع من رؤيتها ما ورثها قال الشيخ في الاشياء
اصول الشعاع حيث النار قوية هي شفاقة لا يقع لها ظل ويقع لها ظل

القشاعة

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

هذا العلم في معرفة الحقائق والاشياء
التي هي في عالمنا هذا من غير ان
نخرج من عالمنا هذا الى عالم اخر

وقد قيل في هذا الموضع
 ان الارض والسموات
 والارض والسموات
 والارض والسموات

ظل عن مصباح كقر شجرة بالتسعة حركة انفلك بدلا لثمة حركة ذوات
 الازدباب فانه قد ظهر في ستة وسبع وثلاثين وثمان مائة جرية وانس
 في اواخر الميزان ذات ثوب بقرب الكواكب الشمالية تطلم وتنب معولا
 تقار فقوم بعد مدة طهران لها حركة خاصة بطبيعة ما بين المشرق
 والشمال وكانت تصغر جربا وتصنع ضوؤها بالتدريج حتى انجحت بعد
 ثمانية اشهر تقريبا وقد بدت عن الكلبة الجمدة المذكورة قد رجع وفيها
 شاهد نادلة ظاهرة على ان كوة الزنبرك تحرك بالحركة اليومية واقبل
 فانه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الازدباب على موازات المعدل وقا
 الى الجنوب منه اقول ليس شئ لانها على ما شهدنا انما تحرك كذلك جربا
 الخاصة وجميع الكواكب كذلك تحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركة
 خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه ولا يستدل
 بان سطح المعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلان
 القمر تحرك الممكن فيه بالعرض حركة جالس السفينة تحرك في مكانه ببط
 والآن ان يحرك سائر العناصر لهما والتشبيه بالسفينة وهم لان ذلك
 في الحركة المستقيمة وكان منافي للسندوة فلها طبقة واحدة اذا انحاط
 منها مع المواد عددها في طبقات الهواكز وقوية على حاله المركب اليها
 قيل قد يتفق صورة بعض الكواكب ان لا يتغيرا ثبات النار كما يتغير الحيوان

كذلك البسطة
 انما في هذا الموضع

الذي

الذي ليس هو منه سندا فلما يتم ما ذكره كليا والهواكز حار من الماء
 بالسخنين يصير هواءا والهواكز الجوارا لبادا ثانياا يحسن ودرته لانه غير
 بالخرق انصطبت به من الماء رطب بشهادة الحس شفافا اذ لا يمنع تقوى
 الشعاع فيم لاه اربع طبقات لاولى ما يتخرج منه مع النار وهي التي يتلأثر شيزي
 فيها الا دخنة المرتفعة من السفلى ويتكون منها الكواكب ذوات الازدباب
 والاشياء كذلك وما يليها من الارضين ونحوها الثانية الهواكز الغالية التي
 يحدث فيها التشبه لثالثة الهواكز الباردة التي لا يخرج منها الا شجرة المائبة
 ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وليتحي
 طبقة زهرية وهي مثل الشمس والقمر والبرق والرعد والبرق والرعد
 الهواكز الكيف الجوار والارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
 فلا يتبقى على صرافة برودتها التي اكبتها من مخالطة الاخرى والماء بار ودر طبقاتها
 الحس شفافا اذ لا يمنع تقوى الشعاع فيه وابقال من انه مرتين فلا يكون
 شفافا مدفوع بانه لا تافي بينها كما في الزجاج محيطا بثلث ارباع الارض
 تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها الوحشية وطبقاتها ولم
 يتسحق بسبب خريف ظهر عنها برود محسوس وفيه نظر لانه لا دليل
 لهم عليه والتجربة لا يقين لذلك اذ لم خلق الارض زمانا من الارض من غير ان
 وفرض الحلو لا يفيد وما قيل من انها الكثيفة وما ذكره لا بد ودهن بالحي

وهي صافية كونه البرق من صفا
 منته زهر تشبه بالبرق

هي برد من الماء منها الكف منه الزمان احاس البرودة المبراشد وذلك لفرط
 وصوله الى المسام والصفاه بالمعصاة كان النار اسخى من القياس المذاهب
 مع ان احاس حرارته الحاس اشده وافوقه ان نوريان من البرود
 على النار برعة سليبت وان امر صالح الحاس المذاهب حرقته من فروع بانه
 يجوز ان يكون كثرة فيها لبوستها بايبته لبتهم اذ الحس ساكنة في الوسط
 اما انما في الوسط العالم اى مركزها منطبق على مركز العالم في خلاف
 البرق في مقاطع البرق الحقيقية للشمس واما انما ساكنة فلا تها لوتحرك
 فاما ان يتحرك عن الوسط الى الوسط وعلى الوسط فان اولها والى
 لزوم خلاف البرق في مقاطع البرق الحقيقية للشمس والتالى بطوان كان
 الثالث لزوم تحريك بالاستدارة بما فيه مبداء ميل منقيم وقد ثبت
 امتناعه وايضا لزوم برقى حركة المرمى الى جهة حركتها بالبطار من
 حركته ذلك المرمى بعينه تلك القوع بعينها اذ ارى الى خندق وفلك كان
 حركة المرمى اذ انما افقها للجهة ويجس حركته سرية له لا مخالفا واذ انما
 حركتها بطان من حركتها لزوم تحريك المرمى الى خلاف جهة حركتها اليها فاذ
 شخصان متساويان احدهما الى جهة حركتها والاخرى الى خلافها لزوم برقى
 حركتها لجزين كليهما الى جهة واحدة مختلفة بالسرعة والبطون والتوالي اسرها
 باطله فان قديما ذكرتم انما يلزم لولم يثبت فيها الهوة حركتها كالتالي انما الملك

بلع

خلاف حرك

جهتها

اسرع حركتها واما اذ كانتا وتيا
 لزوم ان لا يحسن حركتها المرمى
 منبذات القوة تدعى ميا حزين

قلنا

قلنا لوه حان لا يقع الحرجان المختلفان في الصغر والكبير المربيان في الهواء
 من سمط خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على
 الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اول من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما
 ذهب اليه القوم من الزمان لان الارض حركة وضعية من المغرب
 الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما ذروا للكواكب حركات بطيئة
 الى المشرق وحركة سرية الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد كما
 دفعة الى جنتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذ كان احدهما بالعرض ولم
 يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاستدوا والحركة
 السريعة اليومية اليها وزعموا انما التحرك بهذه الحركة وبسببها يرمى الكواكب
 طالعة وغاربة كان السقينة في المشرق والشمس ساكنة وان كانتا تتحرك
 حركتها اشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السقينة والجنوب
 عن الوجود لانها لو ثبتت مشاع الحركة المستديرة على ما فيه مبداء
 ميل مستقيم وعن السابق ان المراد بمشاعة الهوة مشاعة لعمه مع جميع
 ما فيه حركتها وان غيره صير كان او كبيرا وحركته ليرى من المفاسد
 شفاقة اقوال الحكم بتشعير الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف
 اذ لو كان تشعير شعاع الشمس في الارض فاني شى يجب نورها في البر والعد
 في قبيل طينان القلم وتفسير الشفاقة في لون له ولا صوره را اذ يباع

في قوله حان لا يقع الحرجان المختلفان في الصغر والكبير المربيان في الهواء
 من سمط خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على
 الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اول من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما
 ذهب اليه القوم من الزمان لان الارض حركة وضعية من المغرب
 الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما ذروا للكواكب حركات بطيئة
 الى المشرق وحركة سرية الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد كما
 دفعة الى جنتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذ كان احدهما بالعرض ولم
 يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاستدوا والحركة
 السريعة اليومية اليها وزعموا انما التحرك بهذه الحركة وبسببها يرمى الكواكب
 طالعة وغاربة كان السقينة في المشرق والشمس ساكنة وان كانتا تتحرك
 حركتها اشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السقينة والجنوب
 عن الوجود لانها لو ثبتت مشاع الحركة المستديرة على ما فيه مبداء
 ميل مستقيم وعن السابق ان المراد بمشاعة الهوة مشاعة لعمه مع جميع
 ما فيه حركتها وان غيره صير كان او كبيرا وحركته ليرى من المفاسد
 شفاقة اقوال الحكم بتشعير الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف
 اذ لو كان تشعير شعاع الشمس في الارض فاني شى يجب نورها في البر والعد
 في قبيل طينان القلم وتفسير الشفاقة في لون له ولا صوره را اذ يباع

في قوله حان لا يقع الحرجان المختلفان في الصغر والكبير المربيان في الهواء
 من سمط خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على
 الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اول من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما
 ذهب اليه القوم من الزمان لان الارض حركة وضعية من المغرب
 الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما ذروا للكواكب حركات بطيئة
 الى المشرق وحركة سرية الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد كما
 دفعة الى جنتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذ كان احدهما بالعرض ولم
 يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاستدوا والحركة
 السريعة اليومية اليها وزعموا انما التحرك بهذه الحركة وبسببها يرمى الكواكب
 طالعة وغاربة كان السقينة في المشرق والشمس ساكنة وان كانتا تتحرك
 حركتها اشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السقينة والجنوب
 عن الوجود لانها لو ثبتت مشاع الحركة المستديرة على ما فيه مبداء
 ميل مستقيم وعن السابق ان المراد بمشاعة الهوة مشاعة لعمه مع جميع
 ما فيه حركتها وان غيره صير كان او كبيرا وحركته ليرى من المفاسد
 شفاقة اقوال الحكم بتشعير الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف
 اذ لو كان تشعير شعاع الشمس في الارض فاني شى يجب نورها في البر والعد
 في قبيل طينان القلم وتفسير الشفاقة في لون له ولا صوره را اذ يباع

في قوله حان لا يقع الحرجان المختلفان في الصغر والكبير المربيان في الهواء
 من سمط خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على
 الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اول من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما
 ذهب اليه القوم من الزمان لان الارض حركة وضعية من المغرب
 الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما ذروا للكواكب حركات بطيئة
 الى المشرق وحركة سرية الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد كما
 دفعة الى جنتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذ كان احدهما بالعرض ولم
 يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاستدوا والحركة
 السريعة اليومية اليها وزعموا انما التحرك بهذه الحركة وبسببها يرمى الكواكب
 طالعة وغاربة كان السقينة في المشرق والشمس ساكنة وان كانتا تتحرك
 حركتها اشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السقينة والجنوب
 عن الوجود لانها لو ثبتت مشاع الحركة المستديرة على ما فيه مبداء
 ميل مستقيم وعن السابق ان المراد بمشاعة الهوة مشاعة لعمه مع جميع
 ما فيه حركتها وان غيره صير كان او كبيرا وحركته ليرى من المفاسد
 شفاقة اقوال الحكم بتشعير الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف
 اذ لو كان تشعير شعاع الشمس في الارض فاني شى يجب نورها في البر والعد
 في قبيل طينان القلم وتفسير الشفاقة في لون له ولا صوره را اذ يباع

في قوله انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن

في قوله انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن

الاصطلاح كما يعلم من تعبيراتهم واستعمالهم يظهر من تتبع كتب الحكمة سيما كتاب
 كالتفة قال صاحب الصحاح شق عليه ثوبه يشق شقوفاً وشقفاً
 ايضاً عن لكساي رق حتى يري ما خلفه وثوب شق وشقفاً اي يرق
 وشق جنبه يشق شقوفاً ^{الترشق} اي المماثلت طبقات الارض
 الخالطة بغيرها التي تولد فيها الجبال والعدان وكثير من النبات والحيوان المائية
 الطبقة الطينة الثالثة الارض لظهور الحجة بالتركز واما المركبات في
 الاربعه استقسماً هذه الاربعه من حيث انها في الحقيقة مركبات
 المركبات تسمى مستقات ومن حيث انها في الحقيقة مركبات غير مستقيمة
 حيث انها ينقلب كمنها الى الارض يسمى صول الكون والثالث والديلي على
 كون تلك الاربعه استقات للمركبات انما اذ اختلف بالفرع والذيق و
 يظهر منها هناك اجزاء ارضيه ومائية وهوائية عاربه واما النار
 فلا بد منها بالطبع والشمس وقيل النار موجودة في المركبات لانها تنزل في
 الاثيرة بالفسر فلا فاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد ^{المخلوق} ^{الخالق}
 بغير اثار لقبول النار منه اضعف من استعدادها لقبول غيرها لان استعداد ^{القائفة}
 لقبول صورة ما اختلف به اقوى بل كيتابه كيفية المخلوق بسبب المجاوزة
 وايضاً النار اذا اختلفت بابعها من الاجزاء ارضيه والمائية فانها ^{مسطحة}
 فلا يبقى نارا والجواب عن القول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار

في قوله انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن

انما لا يبرهن

غالباً على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النار فيه اقوى وايضاً مقوض
 بوجود النار عندنا وغیر الثاني حافظ التركيب بحفظها عن الارض لظهور
 وهي حادثة عند تقابلها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما
 يحصلوا باجتماع العناصر وتفاعلها المقضي لاستحالة بعضها في بعضها المتضادة ^{للك}
 لانهم انما يتركب فيكون وجودها مسبوقه بالتركب فيكون مسبوقه ^{بها}
 فيكون حادثة ومادكرة ذلك انما يفيد حدوث المركبات باشتغالها
 واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشياء فيكون قد بدت فالهيكلة
 الانواع المتولدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فتحملة للاجرام ثم ان
 تفاعل العناصر بعضها في بعض يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة
 لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز
 ان يكون المادة هي الفاعل لان شأنها القبول والانفعال لا الفعول والما
 ولا يكون الصورة هي المنفعلة لان انما شانها الفعول والتاثير لا القبول
 والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الاربعه هي ما يكون المنفعليها المادة
 او الكيفية والفاعلها الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة
 لان الما الحار اذا امتزج بالماء البارد والكمثرى الحارة والبرودة حصل
 هناك كيفية بينهما وليس هناك صورة مستحقة فتعني ان يكون الفاعل
 هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعلة ايضاً هو الكيفية لان انفعال

في قوله انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن

في قوله انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن
 انما لا يبرهن انما لا يبرهن

الفرقة وجود كفيتهما خرى وتوسطه بينهما وانصتة من المبدأ على تلك
 الغايات فيقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كفيتهما والكيفية
 المقابلة للصورة الفاعلة معدة لفعالها والمعدجوزا لفعالها عند تأثير
 العلة في معلومها المتوقف على عدد ذلك المعدجوزا لفعالها الكيفيات
 العلة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فانها الزوا يكون ^{معد} كما
 منكر والمسكر كاسر او كون المعدوم متوقفا ودال ان بان تلك الاجزاء
 المنصورة التي جعلت كفيتهما الفرقة بلانها وانها يكون متساوية في
 كيف تلك كفيته متوسطة متشابهة في الكمال والثاني بان اعدادها
 كفيته للمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها كفيتهما فيستحيل الكيفية
 من الكيفية المعدة فنقل الكلام الى الاعداد فيعود ذلك الهم فام والاول
 ودرغ بعض المحققين الى ان فاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المفسر
 سورة الكيفية لانفسها فان الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة لا يتوقف
 والبرودة يكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على
 ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء
 الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذا انكسار
 سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفسه
 كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد البرد لانه فاقته يكسر سورة

قسيه لم

وذهب

الاول

القياسات
 حرودتها بل ولما كان كذلك فلا مانع من اشتداد الفاعل الى التقاطع كما هو
 مذاهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكره من المحال على كبر واحد من شئ في
 امان الاقل وهو ان يكون الانكسار ان معا فلاته لا يمنع تعاقبها كما بين
 حال حصول الانكسار لان الكاسر بسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
 وبالعكس كان الكاسر قويا حال الانكسار وبسورة البرودة ان هذه الكيفيات في
 في امتزج بعد حصول المخرج واما الثاني فلاته لا يمكن ان يقال يستحيل
 ان يعبر المنكسر كما مر الية قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة
 قد يكسر سورة ضدها على ما بيننا من الاستشها اقول لا يخفى على
 المتأمل العارفين بعن كبر اسورة الكيفية مالت في فان معناه ان يستحيل
 الشئ من كفيته اخرى الكيفية اضعف وحقيقة ذلك ان يعبر عن الكيفية
 القوية وعيدت له الكيفية الضعيفة ان الحرارة غير مندمج وانكسار
 ان كما معا لانه ان يكون الكيفيان الكاسر ان موجودتين حالا وجودا
 ضرورة التوافق لوجود الازمة معدومين ايضا ذلك لانه لا يتحقق المقي
 الانكسار وان كان احدا انكسارين متقدما على الاخر لان يعود الكيفية
 المعد وانه بالانكسار موجودة بعد انكسارها اليك كاسر من كفيته
 وجودها لانه فان انكسار سورة سورة برودة الشديدة من الماء
 ويحدث برودة اخرى اضعف منها ان انكسار سورة البرودة الذي بعد ذلك لا
 يكون البرودة

لما قران الكاسر المنكسر الكيفية وهي قية حين
 الاثر في الامور لا انكسار سورة وقوة في الامور
 انكسر في غير رتبة في البرد فكذا في السخونة

تارام

الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار
 سورة حرارة النار ان يعبر
 تلك البرودة

سورة النجم
 ق ١٩١
 ق ١٩٢
 ق ١٩٣
 ق ١٩٤
 ق ١٩٥
 ق ١٩٦
 ق ١٩٧
 ق ١٩٨
 ق ١٩٩
 ق ٢٠٠

سورة النجم
 ق ١٩١
 ق ١٩٢
 ق ١٩٣
 ق ١٩٤
 ق ١٩٥
 ق ١٩٦
 ق ١٩٧
 ق ١٩٨
 ق ١٩٩
 ق ٢٠٠

ووضعت على رقيقة فأنما ينتق بعد ميرة كثرها ثارا ويصير صغرىة
 هائلة ينقر عليها الدواب فخذفت السمونه والنار فدلتها مع امتناع حوله
 النار فيها وخرج الماء عنها ليحلى الاستحالة والكون معاهدان
 الاستندان مرجها واحد الحاسان الجوز يورد ما يوضع فوقه والفرء
 البارة لا يتصعد بالطبع بالبرز ولا تسبر هناك فاذن هو الاستحالة ثم
 يختلف الأزجة في التجدد بحسب قوتها وبعد ما من الاعتدال الوال العنا
 المتعددة اذ انصرفت وامرحت وتفاعلت بكيكيتها واستقر على كيقية
 وحدانية صارت واحدة من هذه الحجة مناسبة للبداء الذي هو احدث
 القنات فاستحققت الاستعداد او مناسبتها ان يفرضه عليها ما يحفظ
 ركبها ويقرها على الاجتماع ملة ولولاه لتاعت سريعا الى الزفران عقب طابها
 ثم ان تصغر الناصر واثرا على راب مشتقا وتفاوتة وبذلك يتفاوت
 حال الأزجة بالقرب والبعد مقبلة الى الاعتدال فيفاوتت محلها الاستحالة
 والوحدة المناسبة فيفاوتت الصور الفانقته عليها كما ونقصانا
 ولما كان الركب المعدي بعد المزاج الاعتدال ضعيف الوحدة استحق
 صورة ناقصة قليلة التزبيدة المناسبة ولما شبهة كان العنبلة
 اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكبر واكثر ثارا واليه اقرب
 الى الاعتدال والوحدة من البنية واستحق صورة اشرف واشبه

قال في كتاب الفلك المشرف على
 العلوم والمعارف
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض

المزج
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض

بالمبد
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض
 في معرفة اجرام السما
 والارض

بالمبداء العناصر مع عهدها بحسب التخصيص يعنى ان اخصاص الاثر
 غير مشاهية لان التركيب المكنة من العناصر الاربعة غير مشاهية ولا
 بحسب كوكب مزاج وان كان كوكب نوع مزاج يتناسب ثاره وخواصه من
 مزاج وهو من الكيف فإقراط ويغيره اذ يخرج عن كونه كوكب ذلك النوع يعنى ان كوكب
 يتناسب ثاره وخواصه المطلوبه منه لكن ليس هذا المزاج حركته متجانسة
 للجوانبه اذ ليسوا من نوع واحد كالانساء مثلا على مزجته متساوية والحرارة
 وسائر الكيفيات كيف والشخصى العله متفاوت مزجته في الكيفيات المتباينة
 بحسب اسانه المتخلفة بل كوكب نوع من المركبات له مزاج محصور بين الطرفين
 فيحمل على ان يتبع من المزجة ولهذا لا اعتبار بكون بين الطرفين امتداد يعنى
 من مزاج النوع مزاج الانسان مثلا من زيادة الحرارة الى الحد معين لا يتجا
 فاذا جاءت تلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج ان ينساب بل كان مزاج نوع كثر
 كالاسد مثلا فاذ حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحمل نقصان الحرارة
 حتى معين لا يتجاوز فاذا جاوز لم يكن مزجه بل كان مزاج نوع الاحر كما
 مثلا فاذ حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا في سائر الكيفيات
 وهى اى المزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المزاج ان
 كانت متساوية فهي المعتدل والاربع غير المعتدل وغير المعتدل لانه
 من الاعتدال في كيقية منقورة وهى اربعة اقمار الخارج من الاعتدال

بين طرفي افراط وتفرط اذا جاوزها
 هلك لكن ذلك المزاج الواقع مع

التعقيب

عقله البرودة والمعتدل بالمعنى الاول تن له المعتدل الحقيقي بالمعنى الثاني
 ين له المعتدل العرضي والطبي فالاول مشتق من المعتدل بمعنى التساوي والثاني
 من اعتدال القسمة وهو المعتدل وغير المعتدل وهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام
 اما ان يكون الحرف من الاعتدال بكيافته واحدة من الاربع فيكون اتم
 ينبغي او برده او اربط او ايسر او اربط او ايسر او ايسر فعمله وهي تعة
 ان عمل على الاقل هو يكون الموجود منها الا ثمانية على ما دعوا وكان تقسيم الحرف
 حى الى اقسام التسعة تقريبا بحسب ما يوجبه العقل في ابدى الازمين
 غير جوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه
 القسمة العقلية بالنظر للطلق غير مضاف الى شئ فهو على وجهين واحد
 الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حرك على الثاني يكون جميع الازمين
 موجودة وعرض الهاتين شرح المختص بان نظري على الاعتدال بالحيث
 الثاني بكيفتين متضادتين على بان يزيد الحرارة والبرودة
 جميعا كالمزاج اللائق بالمتزوج او يفتصاعه وكذا الرطوبة واليبوسة
 ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبين ومغلوبين معا
 كافي الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعبر بزيادة كل على الاخرى و
 على الغنى اللائق على الاخرى ولا يحد ذلك الخروج اما ان يكون
 بكيفته او كيفتين او ثلث كيفتين او الكيقتان الاربع جميعا

وايا بكيفتين غير متضادتين
 تكون اتم وارطبا واهمر
 وايسر مع

لو كان ذلك كان البرد المعتدل هو المعتدل
 لو كان ذلك كان البرد المعتدل هو المعتدل
 لو كان ذلك كان البرد المعتدل هو المعتدل
 لو كان ذلك كان البرد المعتدل هو المعتدل
 لو كان ذلك كان البرد المعتدل هو المعتدل

والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة الكيقتان اثنتين في اثنتين
 والقسما والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيقتين الخارجتين اما الحرارة
 مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
 واما الرطوبة مع اليبوسة فمدسته تفرها اربعة حالات هي زيادة
 الكيقتين ونقصانها وزيادة الاقدم بنقصان الثانية وبالعكس
 اشان وتثنون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة
 او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة
 مع الرطوبة واليبوسة يعبر اربعة تفرها في ثمانية حالات هي زيادة
 الكيقتان الثلث ونقصانها وزيادة كما من الثلث مع نقصان الاخرى
 ونقصان كل مع زيادة الاخرى والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
 الممكنة اعني زيادة الكيقتان الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان
 الباقية وبالعكس فمدسته وزيادة كل منها مع اثنين مع نقصان الاخرى
 وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من
 الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا
 ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيقتين ثمان
 عشر لاربعة وعشرون على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيقتان اربعة
 ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة

الممكنة اعني زيادة الكيقتان الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان
 الباقية وبالعكس فمدسته وزيادة كل منها مع اثنين مع نقصان الاخرى
 وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من
 الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا
 ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيقتين ثمان
 عشر لاربعة وعشرون على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيقتان اربعة
 ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة

او بالنقصان فيها او بالزيادة في حدهما والنقصان في الحوي في غير الثلث
 في الستة فيرتقى العمانية عشر وكذا جعل اقسام المخرج بالقياس الاربع
 خمسة لاسنة عشر على اذكوفا وقال ان كان المخرج في اربع كيفيات
 ان يكون المخرج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او بعضها بالزيادة وبعضها
 وحي اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلثة كيفيات فاشا
 حية وذلك جبط منه لانه لما عثر المخرج بكيفية زيادة كثر من الكيفيات
 ونقصانها وكذا عثر ذلك في المخرج بثلاث كيفيات كان الواجب عليه ان ي
 ذلك ايضا في المخرج بكيفيتين وكذا في المخرج بالقياس الاربع وانقص
 الاعملا ستة اقسام مولا قول واحد عترقا من الثاني وليست به ان
 الاعتدال الطبيعي المخرج مسمى على النسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي
 فاذا كان اللزق مجال المركبان يكون مثلا حلا حلة ضعف بوزنه وطوبه
 ضعيف يسته هذه النسبة ما دامت يكون مرعية كان فرجه معتدلا
 ولا يقيق في ذلك ان يكون اجزائه الحارة مثلا عشرتين والباردة عشرة
 عشرة او الحارة ثلثين والباردة حدة عشر الى غير ذلك مما روي فيه تلك
 النسبة ولكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصو ح بزيادة
 اجزا الحارة والباردة تكون المركبات وبرد ما ينبغي لان كون المخرج
 الباردة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المخرج معتدلا وان لم يكن با

النقصان

هذا هو المخرج على ان الثلث المثلث
 من الكيفيات متعادلة كانت او لم تكن
 مجموع الكيفيات المتعادلة كان المخرج معتدلا
 وان اختلفت اعدادها فموجب او سلب
 كذلك ان يتركب

مجموع

مها فاما ان يكون الحرارة اقرب لضعف فيكون ابرد مما ينبغي واكثر فيكون
 احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كان الخارج عن
 الحقيقة كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ما ذكر
 في الفصل الثاني اقسام الاجسام والخروج عنها الى البحث عن بعض احكامها
 ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتتركب اجساما وجوب
 الشاهي اى اجساما لها مشاهية الابعاد لوجوب اتصافها ما فرض له صدق
 به عند مقارنته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يتبع وجوده بغير
 مشاه لان ما فرض له صدق الشاهي يجب ان يتصف بالشاهي اى كما هو
 انه غير مشاه يلونه ان يكون مشاهها وكما يلزم من فرضه عدمه يكون
 محال فوجوده بغير مشاه يكون محالا وانما قلنا ان كما فرض انه غير مشاه
 يلونه ان يكون مشاه لان ما فرض انه غير مشاه اذا قيس بمثله اى با فرض انه
 غير مشاه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان يفرض خطا غير مشاهي
 معين ويفرض خطا لغير مشاهه ايضا بعد مبداء ذلك الخط بوزن مثلا
 ثم نطبع الثاني على الاول فلا يبدان ينقطع الثاني والاول ان يكون
 ناقص مثلا الرائد وهو ح واذ انقطع الثاني يلونه ان يكون مشاهيا
 والا قول ائد عليه بمقدار مشاهه وهو ذراع فيكون الاول ايضا مشاهيا
 فياخذ مشاهيهما على تقدير لاشاهيهما فيكون لاشاهيهما محالا وهذا هو

هذا هو المخرج على ان الثلث المثلث
 من الكيفيات متعادلة كانت او لم تكن
 مجموع الكيفيات المتعادلة كان المخرج معتدلا
 وان اختلفت اعدادها فموجب او سلب
 كذلك ان يتركب

وأنه محتمل واجب كون الانفرج منها وجبان كون امتدادهما
 اليهما متساويا ويكون الاتجا ايضا متساوية لان المرفوض امتدادها بقدر
 الابداد واولا لا يخفى على المتأمل ان كلام القائل الاول لا يكاد يقع الا في
 المساواة بين الضلعين وانفرج ما بينهما انما يصح لو قيدوا زاوية ثانيا
 بقدر قلبي القائمة او الضلعان انما ضلعتك متساوي لا مخرج حيث
 لا يقيده فالمساوات متنوعة وانه بالبرهان السلي وهو ان يفرض
 خطين متفرجان كما في مثلث بحيث يكون البعد بعد ذهابهما ذوا
 ذوا عا وبعد ذهابها ذوا عاين ذوا عاين وعلى هذا فاذها المخرج
 كان البعد بينهما غير متساوية بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترتيبي
 فتقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترتيبي محض وان
 المقدم لا يمكن ان يعمل على احد من البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها
 بالمساوات ولا اشارة فية الى الضلعين التي لا يد منها فيهما واعلم ان هذا البرهان
 لا يتفق مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف بل انما يلد على امتناع لان شاي
 الابداد من جميع الجهات من خبثين ولا يد على امتناع في جهة واحدة ولو
 مجوز استطواته غير متساوية لم يتم ومع ذلك يرد على جميع ما ان
 انما نشئت من فرض ربه متساوية كقوله في جود زيد مع عدده فان وجد
 خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تساويهما فان الخط الواصل

على التفسير المذكور لكونه الغرض من الترتيبي هو بيان
 والتقسيم في النسبة الثانية على ان كل واحد من الضلعين
 ليس هو نفسه بل ما يتساوى في ما يتساوى في
 الضلعين صنفين متساويين لا يصدق في
 بيانها بتلك المقدمات الطوبى كانت الراس من الترتيبي

يكون تمام الخطوط ان يكون الضلعين
 وانما يصدق في ذلك القول في
 والصلح في قوله ان الخط الواصل بين
 الا من تمام الراس من الترتيبي

بينيما

في هذا البرهان الترتيبي
 وهو ان يفرض خطين
 متفرجان كما في مثلث
 بحيث يكون البعد بعد
 ذهابهما ذوا عا وبعد
 ذهابها ذوا عاين ذوا عاين
 وعلى هذا فاذها المخرج
 كان البعد بينهما غير
 متساوية بالضرورة

بينهما اما بصريين نقطتين منها فها يقينان بتلك النقطتين كيف لا
 ويكون كما انها محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل ولتعا الحد وانما
 القسمة فيه يد على الوحدة اختلعتوان ان الاجسام متماثلة اي متحدة للحمية
 وانما احلان بالعوادض ومخالفه الحصة فدعيا لا شاعر الى
 انما متماثلة وهذا الصل بيني عليه كثير من العواذ لا سلامه كالتسا
 الحار وكثير من احوال الملبس والبنوة والمعاد فان احتصاص كل جسم
 لصفاته المعينة لا بد ان يكون المرئ مختارا ذن نسبة الموجب الى الكلي
 ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والرفق على السماء
 ثبت جواز ما فرغ من المخرجات وحوال القيامه ومبني هذا لا صعدهم
 على ان اجزا الجسم ليست الا لطول الفرد وانما متماثلة لا يتصور ما جاز
 حقيقة وقد يستدل بوجودها ان الاجسام بتقدير استنساخها الا
 عاير ليس بعضها البعض ولا تماثلها كما كان كذلك واجزا هذه اللذات
 انما يصير في حق من تصف جميع الاجسام فتساها لتساوي كل واحد من اجزاها
 ما عداها فاما جاز ذلك فليس الا الرجوع بالغب والاختد بالطن وما
 انها باسرها متساوية في جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية
 واجيب عنه بانها لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية
 وان جرم الفلك قابل للصف المرحية وقصة ابراهيم خربة فلا

يداد

في هذا البرهان الترتيبي
 وهو ان يفرض خطين
 متفرجان كما في مثلث
 بحيث يكون البعد بعد
 ذهابهما ذوا عا وبعد
 ذهابها ذوا عاين ذوا عاين
 وعلى هذا فاذها المخرج
 كان البعد بينهما غير
 متساوية بالضرورة

على الحكم الكلي وايضا لا يجوز ان يقع الله تعالى خلق في يد ابراهيم
كيفية عند ما يتولد مائة التاركا في العناية وغير هاتم بقدر تسليم
استواء الكلي في قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان
الاشترك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملازمات وانما ان الجسم
لا معنى له الا لخالص الخيزر والجسام باسرها متساوية مده فيكون متسا
في الماهية واجب بان الحصول الخيزر ليست ذات الجسم بل حكما من حكما
وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملازم وقال
المصنف في الخيزر المحصل الحد اللدال على ماهية الجسم على خلاف اذ يقول
فيه واحد عند كل قوم بل وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الخيزر على ان
فان المتغيرات اذ جمعت احدث واحد وقع القسمة صورا كما بان
الجسم اما القابل للابعاد والمشتغل عليها ويراد لها الطبع والتعلق و
والنظام يقول تجالها الحاله حوصلا وذلك يوجب تحالف الانواع
لا تحالف المفهوم من جنس فالمصنوع والمراد تماثلها التعادها في مفهوم
الجسم وان كانت هي نواعا مختلفة مندرجه تحتها والقروية قضت بقائها
ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين والتركيب المروية بمعنى ان
بالقروية ان كبتنا وقيامنا ووداينا هي بعينها التي كاس من غير تبدل في الذات
بل ان كان في العوارض والمهيات لامعنا الجسم شيئا مدها باقية لغير الاعراض

هذا هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد

هذا هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد

بانها يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالف النظم
فقال ان الاجسام لا يبق في زمانين فرغم بعضهم ان قوله هذا مني
عنان الجسم عند مجمع الاعراض والعرض غير باق وقد بينها على ان
ليس منبهة ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والريحه
من الاعراض اجسام قائمه بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره عند
بقا الاعراض لما كان جارية الاجسام اجزا لنظام قيام اللبس
على صحة بقائها فالتره انما لا يبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعداد من المؤثر غير معقول
وانه لا يصح للاجسام حتى يقول انه منفي بطيران الضد ومذهبه
ان الاجسام يبق عند القيامة فلا يدل به من القول بانها لا يبق
كاقبال الاعراض قال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتد
فقد قيل انه قال باحتياح الاجسام الى الموت حال بقاها وقد
وقه النقل الى انه لا يقول ببقائها لى بوجه التمام عن ان جميعا
الى الموت كذلي لا يتصور الا اذا كانت بتجدد غير باقية فتصلو عنه
ما توجهوه من كلامه لا ما قصد لا به من انها غير باقية بل
بل موتها ويجوز طوها عن الكيفيات المذوقه اى الطعم
والمرثية اى الالوان والاضواء والمشمومه اى الريح كالهواء

هذا هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد

هذا هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد

هذا هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد
الذي هو الجسم الواحد

فانه خال عن هذا الكيفيات لانها اختسرها وعدم الاحكام فيما
 من شأنها ان يحسن به من منع يقضى النفي والآلا دى الى المسفطة
 ونقلوا عن الشيخ ابي الحسين الاشعري خلافة وادعوا انه قائل للكون
 يعني امتنع خلق الجسم عن الكون امتنع عن الكون في اساعليه
 وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلق الجسم
 عن الكون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت
 تحتها لانها عيب من واما امتنع خلقه عنها قبل الاتصاف فها
 عليه ومنع القياس الاول بجلي الكون واللون عن الجامع والثاني
 بالفرق بين الصورتين وهو ان امتنع بعد الاتصاف لانه موقوف ^{المعروف}
 على طمان الصد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح
 هذا ظهر الفرق والامتنع الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد
 الاتصاف على الاستدلال بالتمثيله امثال هذه المباحث التي يطلب
 فيها اليقين مستعبدا جدا لانه على تقدير اقامته لا يفيد الاطنا
 ضعيفا ويجوز زرعيتها بشرط الضوء والكون وهو موزر
 اختلاف وان الاجسام هل هي مرتبة بذواتها ام لا فذهب
 الحكماء الى انها ليست مرتبة بذواتها المرئي اولا وبالذات هو الاول
 والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاشعري هو الذي غيره

على الكون
 او على غير ذلك
 فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 فليس في الكون ما لا يكون له في الآخرة
 الكون في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة

لخاله عنها لانها لغن بمجانة هذا الاحساس بحكم بان ما بين ملك ^{التلويح}
 جوامه مختلفة في الجهات اعني الاجسام في مرتبة ثانيا وبالعرض وذهب
 المتكلمون الى انصاف مرتبة بذواتها واختاروا هذه المنجس وتدعى
 الضرورية في ذلك وأشار الى الجواب فاقوا في الهواء من انه صمد يخاله
 عن الاضواء بان رويه الاجسام مشرفة تنكيتها بها واستندت
 الاشاعرة بان ترى الطول والعرض والعمق والطول للجوز ان يكون
 عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تجزى فلو كان الطول
 عرضا لكان محله الجزء الواحد لا يستحاله قيام العرض لو كان كجزء من كل
 واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا من الموصوف به
 فيكون الطول قابلا للقسمة وهو صحيح واذ كان الطول نفس الجوه والقطر
 سرف فالجوه مرتب وضعة والاجسام كلها حاثة لعدة انصافها
 من خبريات مشابهة فانها لا تجزى عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم
 فله وضع وموضع فان كان مستقلا عن احد ما كان مستقلا عن احد ما
 كان متحركا والاذ كان ساكنا وكان منهما حادث وهو ط اما الحركة فلو
 جوه احدها لا يفتنى لمسبوقه بالغير لو كان انتقالا من حال الى حال والانتقال
 من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المشتقة عنها وهذا
 سابق زمني جملها جميعا فبدل الساق والمسبوق بالترتيب ما يتساوى مسبوقا
 المستوفى

انها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة
 وانها كانت متباعدة فلو كانت متباعدة

فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 فليس في الكون ما لا يكون له في الآخرة
 الكون في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة
 في الدنيا والآخرة

انه وقت معين جمع منه وجود الحركة مع عدمها وبارق باطل ^{السند}
 المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك ^{الاعتبار}
 ما استدرك في اللان من اللان ^{الاعتبار} على غير بيان الحركة والسكون و
 اقول ان ما سلمه المعترض من كون كل جزئي من جزئيات الحركة
 كاف للنتيجة هنا لا حاجة الى الاستدلال على حدوث ما قبلها
 فانه مستقيم ^{النتيجة} الالاه على ان جزئياتها شامية وبها بين المقدمتين
 ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه ثبت حد وشمولية
 الصغ بعد ثبوت بقية المقدمتين لان الامور المشابهة اذا كان كل
 منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ما هيته
 الحركة حادثا كان المهيته ايضا حادثا ^{النتيجة} باينها طرفة التطبيق وقد عرفت
 في ملكها ابطال التمس وتبرها هيته ^{النتيجة} ان نقول لو كانت الحركة ازلية
 كان لانا ان نفرض من جزئ معين منها كدورة معينة مثلا الى ما يتكلم
 له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزئ قبلها بعد ارساء عشرة دوات
 مثلا جملة اخرى ثم نطبق الخطين ونسوق الكلام الى آخره على ما عرفت
 عرفت ان برهان التطبيق انما يترك على امتناع لانها هي الامور الموجودة
 معا انهما طرقتا الصانف بغير تزهاتن الحركة يجب بالقضائين
 بعضها سابقه وبعضها مسبوقة ولجعلها دوات مثلا فلو كان

المستقيم الدلائل
 انما هو الذي لا يشك في ان
 انما هو الذي لا يشك في ان
 انما هو الذي لا يشك في ان

مستقيم الدلائل
 انما هو الذي لا يشك في ان
 انما هو الذي لا يشك في ان

انما هو الذي لا يشك في ان
 انما هو الذي لا يشك في ان
 انما هو الذي لا يشك في ان

فلو كانت الحركة ازلية كانت تلك الدورات غير مشاهته وامكن لنا
 ان نأخذ مثلا من دورة معينة الى الما بداية جملة فنقول تلك الدورات
 التي هي الجزئ الاخر من هذه السلسلة التي لا يتناهي موقفة بالمسبوقية و
 وليست موصوفة بالتساوية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمتبوع
 والتساوية معاد لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لا يطف
 السلسلة به فكل سابق مسبوقة من غير عكس كل كجزئ الاخر المذكور فكيف
 عدد المسبوقية ازيد من عدد التساوية بواحد والله سبحانه اعلم
 حقيقتان يجب انك توهاه وتساويها العدد وان يكون بالازل ^{الوجود}
 من احدها واحد من الاخر وانما السكون فلانه لو كان قد ما لم يسمع ^{الوجود}
 والازل ريطاما الملازمة فلانه وجودي قد يمتنع زواله على ما عرفت
 لانها ان كانت لانه فقط امتناع عدمه وان كان مستداما واجبات
 دفعا للتم لا يكون ذلك الواجب اختيارا لما عرفت من ان القديم لا يستد ^{الوجود}
 بل يكون موجبا فان لم يكن يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اص
 بل كان ذاتية كانه لا يجاد له ثم عرفت عدمه والواجب لانه يلزمه
 من حيث انه هي وانما للادامه يستلزم انقضاء الملازم فيكون
 عدمه محال وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط
 حادثا والالكان القديم المترطبه اولى بالحدوث ويكون

وانما انما ان المشهور ان
 انما انما ان المشهور ان
 انما انما ان المشهور ان

ان وقت حدوثه لا يتوقف على
 الوجود في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل

لو كانت حادثه لتوقف حدتها على امر حادثه لا يتوقف بوقت حدوثها
 اذ لو لم يتوقف عليه لزم التبرجح بل امر تخرج لان اختصاصه بحد وقابلية
 الوقت دون ما عداها من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك
 الاوقات تخصيص لا يختص والكلام في ذلك الامر الحادث والخصيص
 بوقت معين كافي للحادث الاول ويلزم التبرجح والجواب في حد
 لا يتوقف على امر حادثه لا يتوقف بوقت حدوثها بل امر تخرج لان اختصاصه
 بحد وقابلية الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات
 من غير تبرجح فان الاوقات متساوية في اختصاصها بحد وقابلية بوقت
 دون ما عداها من الاوقات تامه لان لا وقت قبله من الوقت
 فلا يلزم التبرجح في غير تبرجح فان الاوقات التي يطلب فيها التبرجح هناك
 معدومه اذ الوهم هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود
 العالم لا تمايز بين اجزائه الوهميه التي مجرد التوقف وطلب التبرجح في الاوقات
 بوقوع الاثر من الاحكام الوهميه في الامور العرفيه وانما غير
 مقبولة اذ لا وقت لها الكلام على قدر تمامه انما يتلوه على ان لا يطلب
 وجد التبرجح فيما بين اوقات التي بانق لها خص الحوادث وعدها بهذا
 الوقت دون ما عداها من الاوقات فيما بين وجود تلك الحوادث وعدها
 بانق لم يتبرجح في ذلك الوقت وجودها حتى حدثت وايضا في الاوقات التي
 قبل لحدوثها اذ لا زمان هناك لاني الاوقات التي بعد فخصيصا في الحادث

ان وقت حدوثه لا يتوقف على
 الوجود في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل

قلنا ان وقت حدوثه لا يتوقف على
 الوجود في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل

ان وقت حدوثه لا يتوقف على
 الوجود في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل

لحدوثها دون ما عداها من الاوقات التي بعد تبرجح من غير تبرجح فيما بين وجودها
 على الوقت دون ما عداها من الاوقات التي بعد تبرجح من غير تبرجح فيما بين وجودها
 ايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لاني الاوقات التي بعد
 فاخصيص الحدوث بوقت دون ما عداها من الاوقات التي بعد تبرجح من غير
 تبرجح واجب بعضهم بان اختصاص الحدوث بوقت دون ما عداها لا
 تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مختص ولا التبرجح
 بلا تبرجح فان تعلق تلك الارادة هو المختص والتبرجح ولو تدعيه ان ذلك التعلق
 اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به القديم كحي
 في وجوده هذا التعلق ايضا قديما لا لولا اختص بحد وقته بوقت دون التبرجح بل
 من تعلق بالحدوث المختص من ذلك التعلق بهم الاوقات باسرها لا يقال العمل بالارادة
 القديمة لتعلقه في الازل بوجه في وقت معين فاذا احتضرت الوقت وجد ذلك
 التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادثه لا يتوقف في وجوده على حضور تلك الاوقات
 الذي هو حادثه في نقل الكلام الى الحدوث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا
 الكلام الى ان كان محدوده بتعلق امر حادثه هكذا تسلسل التعلقات الى
 ما لا يتناهى فاما ان ياتي من هذا التسلسل في مقام المنع فيكونه خلاف من جهه واما ان
 يتعلق التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الالات البديهيه فتمت

ان وقت حدوثه لا يتوقف على
 الوجود في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل
 والوقت في وقت حدوثه بل

الترجيح فليس على المعتبر ان كان خطأ فافضل من غيره بل ارادته اي مقدره وشأنه لا يتغير
 عليهم بان المختار وان ترجح احد طرفي به بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدها ماسا
 لا ارادته للاخر بالنظر في انه لو وجد ان يقال كيف انصف باحد الارادتين دون
 الاخرى فان استندت ترجيح هذا الارادة الى المادة الاخرى نقلنا الكلام اليها
 ولزم القسمة في الارادة فان لم يستند اليها فقد ترجح احد المشاؤون على
 الاخرى بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن بعد تعلمه ان المختار اذ
 لزم القسمة في المقادير وانما المعزلة من تحت واحد وهم فادعوا الى ان
 الفعل المتعلق بالعرض عين وابته سبحانه وتعالى من عنده وجميع الغرض المباح
 لتعالبه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المختارات ورعاية لمصالح
 العباد والاحسان اليهم اما لا الحكم فقد تضمن ان اليد هي التي تشهد بان
 الفاعل المختار بين المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا فيكون مستمرا
 به ناقصا في ذاته فان كان اختيارا عنده المعنى فاما قلنا انفعال الاختيار
 لهذا المعنى لانه الاختيار بمعنى كونه بحيث ان يشاء فلو ان لم يشاء لم يفعل ثابتا
 اتفاقا ونفي التعليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والادوية
 والانتقبت الى المادة الاخرى لما ثبت ان كل حادث له مادة ورسالة للمعنى
 والمركب من هذه المادة للصورة لما ثبت من انها لا يخرج عن الصورة فبذلك
 والحوادث ان الجسم بسيط كاهو عند الحس والمادة متشعبة وكل سلتنا تركيبة من المادة
 والصورة فان لم تكن المادة قديمة وما استدل على ذلك فقد منعنا مقدما من ان
 ايضا انها لا يخرج عن الصورة ولم يبدلها فقولنا ليل الرابع ان التماس قديم والامكان
 عنده ببل وجوده قديمة لا يخرج معها السابق المسبوق وهو السابق التماسي يكون

الزمان موجودا بعين الزمان ومدى زمانه وان كان الزمان قد ما كانت الحركة التي
 هي ضلها انما قد يمدد كالجم التي هي على الحركة والحوادث ان الزمان موجود
 حتى يكون ان يكون حادثا ان زنديما ايها مرهون كلهم من جهة سائر تلك القليلة

فذلك

فذلك القليلة لا يستدعي ما نانا فان اجزاء الزمان متقدمة بعضها بامتلك
 القليلة وليس متقدمة ما بالزمان وقد تحققت في مجتبا السابق وانما
الفصل الرابع في الجواهر المحررة اعلم المرافقة من المادة وقد بينا
 فكلما عقل بنفسه ما لتعلم لم يثبت دليل على اشاعته وما يقال من انه لا
 لشارك الباري في في التجرد ولزم ترك الباري من الزمان المشترك وما به يتعارضه
 وموج في مادة فكلما الحساسة في العوارض سما في السكون والاضافات
 لا يقضي التركيب الذات وادلة وجوده مدخولة لتعظم استدلال الحكماء
 على وجود العقل بوجوه من زينة بيان الاقوال منها ان الممكن في العرش والجم
 للمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفوس والعقل واقرنا بصدور
 على الباري في لا يمكن ان يكون عرضا ولا للجواهر سوى العقل فلو لم
 يكون العقل موجودا لوجدنا مصدر عنه مع هذا الجسم لا يمكن ان يكون
 موازلا ما صدر عنه في ذاته مركب من الهيولى والصورة ولو صدر عنه
 والواحد لا يصدر عنه امران فان ذلك الباري شأ واحد من جميع الجهات لا
 تكثر في ذاته ولا في صفاته فاصفاة فانها عين ذاته واما ان الصورة و
 النفس لا يمكن ان يكون احدهما الصادرة الا في خلاف كل واحدة منهما
 مشروطة في تأثيرها بالمادة الصادرة فلان تأثيرها موقوف على وجودها
 وهو موقوف على المادة والنفوس فلا ينفصلها انما ينفصلها في جسمانية فلو
 العلوق الاول احدهما كانت سابقة في تأثيرها على المادة واما النفس
هو

ان يكون العقل والنفوس من الاول انما يقال
 ان العقل هو الذي لا يتغير في ذاته
 وجوده بانفسه من الوجود

كل الاستدلال على وجوده في العقل
 وهو ان يثبت في العقل الجسم المتعلق
 من جهة الجسم والنفوس والادوية
 والانتقبت الى المادة الاخرى لما ثبت ان كل حادث له مادة ورسالة للمعنى
 والمركب من هذه المادة للصورة لما ثبت من انها لا يخرج عن الصورة فبذلك
 والحوادث ان الجسم بسيط كاهو عند الحس والمادة متشعبة وكل سلتنا تركيبة من المادة
 والصورة فان لم تكن المادة قديمة وما استدل على ذلك فقد منعنا مقدما من ان
 ايضا انها لا يخرج عن الصورة ولم يبدلها فقولنا ليل الرابع ان التماس قديم والامكان
 عنده ببل وجوده قديمة لا يخرج معها السابق المسبوق وهو السابق التماسي يكون

يكون ان يكون العقل والنفوس من الاول انما يقال
 ان العقل هو الذي لا يتغير في ذاته
 وجوده بانفسه من الوجود

ان يكون العقل والنفوس من الاول انما يقال
 ان العقل هو الذي لا يتغير في ذاته
 وجوده بانفسه من الوجود

على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لا مشاع اشياء
 الخا باري تتوالى الازمنة تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقه في تأثيرها
 على المادة اذ لا سبق لشرط في تأثيره ما فرض لاحقا على فاللاحق والى
 هذا اشار بقوله ولا سبق لشرط باللاحق في تأثيره اى لا سبق
 هو التصور او النفس في تأثيره ما فرض لاحقا فالعرض لا يجوز ان يكون
 هو المعلوم الاقل فلا تده مشروط في وجوده ^{المعروف} بل هو متبوع فانه كان المعرف
 الاقل لزمان يكون سابقا عليه لان العرض ^{المعروف} يكون علة لموضوعه
 لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده ما سابقا على ذلك الامر والى
 هذا اشار بقوله ووجوده اى لا سبق لشرطه والعرض وجوده ^{المعروف} بلا تأثير
 عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هو المعلوم الاقل فلا تده لا يصح للمباين
 فانها هي القابلة فقط ولو كانت المعروف الاقل لما انتفعت منه صلاحية
 التأثير والى هذا اشار بقوله والى انما انتفعت صلاحية التأثير منه اى كونه
 وانما انتفعت صلاحية التأثير منه في اثبات ان المعلوم الاقل لا يجوز
 ان يكون هو المادة وتذكر لغيره عنه في اثبات اعتبارنا واول المادة
 المحل او باعتبار وصفه بالمعروف الاقل ويوجد في النفس بدل قوله
 والى انما انتفعت وهو محسوس يكون عطف على قوله لشرطى المادة لو كانت
 هو المعرف الاقل لزمان يكون سابقه على ماعداها لان ما سواها
 من الممكنات يجب ان يسند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لها
 صلاحية التأثير منه فلا يكون هي سابقة عليها ^{ان} اول وتبين هذا الدليل

لا محالة على الموضوع
 لا محالة على ذلك
 الامم الذي هو لا محالة
 لا محالة على الموضوع

ان اول عماره عنه مع واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس
 كذلك لانها الوحدة في الجسم والتاثير المعنوي والاستقلال به في
 والنفس بالوجود في العرض لان الموتر مختار اشارة الى ترتيب الدليل
 المذكور وذلك لانها لا تقع واحد من جميع الجهات بل هو مختار
 بتعدد اثاره وتعلقها بها وهو موجب حيثيات متعددة كالوجود
 المطلق العارض لوجودها الخاص وكالتلوب وهذه حيثيات وان كانت
 امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثيره فيجوز ان تارة
 كما جرت معتاد اثار المعقول الاقل بحسب جهاتها الاعتبارية على ما مر
 ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا تم ان لو لم يحد لا يصدق عنه وقد
 تكلمنا عليه فاسبق ولو سلم فلا تم ان الجسم مركب من المعنوي والصورة
 وقد بطله فانه لا يجوز ان يكون الصادر الاقل هو الجسم ولو سلم
 فلو سلم فلا تم ان الصورة في استخصها محتاجة الى المولى فلم لا يجوز
 ان يكون المعرف الاقل ولو سلم فلا تم ان المولى في استخصها ووجودها محتاجة
 الى الصورة فلم لا يجوز ان المعلوم الاقل واقف في ابطاله من اثارها
 لا يصلح للتاثيره ومنع على اقل ان الصادر الاقل يجب ان يكون علة لجميع
 ماعداه بواسطة وبغير واسطة فيلزم ان يكون المولى على ذلك التاثير
 علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الواحد بل
 وفاعلا مع الا انقول نقول هذا المشاع ثم وقد تكلمنا على دليله

ان اول عماره عنه مع واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانها الوحدة في الجسم والتاثير المعنوي والاستقلال به في النفس بالوجود في العرض لان الموتر مختار اشارة الى ترتيب الدليل المذكور وذلك لانها لا تقع واحد من جميع الجهات بل هو مختار بتعدد اثاره وتعلقها بها وهو موجب حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجودها الخاص وكالتلوب وهذه حيثيات وان كانت امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثيره فيجوز ان تارة كما جرت معتاد اثار المعقول الاقل بحسب جهاتها الاعتبارية على ما مر

ان اول عماره عنه مع واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانها الوحدة في الجسم والتاثير المعنوي والاستقلال به في النفس بالوجود في العرض لان الموتر مختار اشارة الى ترتيب الدليل المذكور وذلك لانها لا تقع واحد من جميع الجهات بل هو مختار بتعدد اثاره وتعلقها بها وهو موجب حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجودها الخاص وكالتلوب وهذه حيثيات وان كانت امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثيره فيجوز ان تارة كما جرت معتاد اثار المعقول الاقل بحسب جهاتها الاعتبارية على ما مر

كلمة ولو سلم فأنما هو اذا كان القول والفعل جزءية واحدة لا يجوز ان يكون
 المادة قابلة له بذاتها فاعلم له بواسطة امر آخر ولو سلم فلان اول
 ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لولا يجوز ان
 ان يكون صفة من صفات الواجب ونعم كون الصفة من الذات ولو سلم
 ان الصفة من الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب
 من جزئين ليسا كجزئي الجسم واليهوى والصورة وح جازان يكون الصفا
 الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير ان يفرق عن ذلك قيل
 هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزيا الى المتجزيات لان المكان هو الجوهر
 الممتد في الجهات على الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل
 في محلها يكون مجردا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس لا
 يستقل بالثابت والالاستقلال به بل يكون عقلا وهو المظهر ههنا او كونه
 مركبا لا يقدح فيه قلنا لا يشهد ان جزء النفس لو استقل بالثابت لزم
 النفس به فان استقلال الجزء لا يلزم استقلاله لانه لو استقل لزم ان يتجزى
 الجزء الاخير التام الى الخارج ولم يفر من حيث اجتهاد الكل ولو سلم قلنا
 ان المعلول لا واجب ان يكون موجبا لجزا ان يكون واسطة فتح
 يجوز ان يكون او يابعد بنفسه او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهوى
 ولو سلم ان النفس لا ترتب ونها وفي بعض خواص العادة كالمنفعة و
 الكرامة والسرور من هذا القبيل على امر جوايه فان قيل فكون مستغنية عن

فان قيل لو سلم فأنما هو اذا كان القول والفعل جزءية واحدة لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها فاعلم له بواسطة امر آخر ولو سلم فلان اول ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لولا يجوز ان ان يكون صفة من صفات الواجب ونعم كون الصفة من الذات ولو سلم ان الصفة من الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم واليهوى والصورة وح جازان يكون الصفا الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير ان يفرق عن ذلك قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزيا الى المتجزيات لان المكان هو الجوهر الممتد في الجهات على الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها يكون مجردا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس لا يستقل بالثابت والالاستقلال به بل يكون عقلا وهو المظهر ههنا او كونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا يشهد ان جزء النفس لو استقل بالثابت لزم النفس به فان استقلال الجزء لا يلزم استقلاله لانه لو استقل لزم ان يتجزى الجزء الاخير التام الى الخارج ولم يفر من حيث اجتهاد الكل ولو سلم قلنا ان المعلول لا واجب ان يكون موجبا لجزا ان يكون واسطة فتح يجوز ان يكون او يابعد بنفسه او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهوى ولو سلم ان النفس لا ترتب ونها وفي بعض خواص العادة كالمنفعة و الكرامة والسرور من هذا القبيل على امر جوايه فان قيل فكون مستغنية عن

فان قيل لو سلم فأنما هو اذا كان القول والفعل جزءية واحدة لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها فاعلم له بواسطة امر آخر ولو سلم فلان اول ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لولا يجوز ان ان يكون صفة من صفات الواجب ونعم كون الصفة من الذات ولو سلم ان الصفة من الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم واليهوى والصورة وح جازان يكون الصفا الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير ان يفرق عن ذلك قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزيا الى المتجزيات لان المكان هو الجوهر الممتد في الجهات على الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها يكون مجردا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس لا يستقل بالثابت والالاستقلال به بل يكون عقلا وهو المظهر ههنا او كونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا يشهد ان جزء النفس لو استقل بالثابت لزم النفس به فان استقلال الجزء لا يلزم استقلاله لانه لو استقل لزم ان يتجزى الجزء الاخير التام الى الخارج ولم يفر من حيث اجتهاد الكل ولو سلم قلنا ان المعلول لا واجب ان يكون موجبا لجزا ان يكون واسطة فتح يجوز ان يكون او يابعد بنفسه او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهوى ولو سلم ان النفس لا ترتب ونها وفي بعض خواص العادة كالمنفعة و الكرامة والسرور من هذا القبيل على امر جوايه فان قيل فكون مستغنية عن

فان قيل لو سلم فأنما هو اذا كان القول والفعل جزءية واحدة لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها فاعلم له بواسطة امر آخر ولو سلم فلان اول ما صدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لولا يجوز ان ان يكون صفة من صفات الواجب ونعم كون الصفة من الذات ولو سلم ان الصفة من الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم واليهوى والصورة وح جازان يكون الصفا الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير ان يفرق عن ذلك قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزيا الى المتجزيات لان المكان هو الجوهر الممتد في الجهات على الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها يكون مجردا في المكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان النفس لا يستقل بالثابت والالاستقلال به بل يكون عقلا وهو المظهر ههنا او كونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا يشهد ان جزء النفس لو استقل بالثابت لزم النفس به فان استقلال الجزء لا يلزم استقلاله لانه لو استقل لزم ان يتجزى الجزء الاخير التام الى الخارج ولم يفر من حيث اجتهاد الكل ولو سلم قلنا ان المعلول لا واجب ان يكون موجبا لجزا ان يكون واسطة فتح يجوز ان يكون او يابعد بنفسه او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهوى ولو سلم ان النفس لا ترتب ونها وفي بعض خواص العادة كالمنفعة و الكرامة والسرور من هذا القبيل على امر جوايه فان قيل فكون مستغنية عن

عن المادة في الذات والفعل والاشق والعقل سوى هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني
 عن المادة في الذات وفي جميعها يحتاج الى المادة في بعض افعالها لا يكون عقلا
 بنفسه فلا يجوز ان الصادر الاول هو النفس ويكون اجبارها في اول مرتبة
 بدون الآلة وقولهم استداده الحركة توجب الادارة المستقلة للنسبة
 بالكلية لعل آخر على ثبات العقول يقره ان الاجراء التماويه ليس بغرضها التي
 تغرض اولي باهوا عليه من الوضع من بعض حسب طبايعها لان الطبايع التي للا
 جزء المنزوعة متحدة فلا يتصرف امور مختلفة فلا يكون شئ من الاوضاع واجبا
 لشئ من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائرة وتلك النقلة لا يتصور
 الا بالميل المتعارف فيجز ان يكون في طبايعها الا الميل المستدير وجاز ان يكون
 له مبداء فيها اذا كان الميل يتنزه مكان التحريك انفسري وقد ثبت عندنا ان
 يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبداء طبايعي ومع وجود مبداء الميل المستدير
 في الجواهر البسيطة يمنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان
 الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مفتضية بذاتها لشئ ولما بعونها
 عند انفسر والعائق الخارج اليق يمنع ادلائق عن الحركة المستديرة من خارج
 الاذ وميل مستقيم او مركب يمنع وجوده في الاجزاء العقلية وذلك لان
 ما لا حينه اصله وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنع ان الحركة المستديرة
 ولما وجد فيه مبداء الميل المستدير وعده العائق فالميل موجود بالفعل
 فالجواهر التماويه متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لا تاقربتها

المستدير
 ولما يمكن عليها سوى الحركة المستديرة
 ولم يكن في طبايعها الا الميل ولما يمكن
 يكون لها ميل مستدير ومع
 فيستحيل ان يكون مبداء طبايعي فيكون مستديرا
 مستديرا لان الميل المستدير لا يمكن ان يكون مستديرا
 لا بد من مبداء مستدير

ان في الفلك ميلا طباعيا لحركته فلا يكون حركته قهريه مستندة الى امر خارج عنده في
 اما ارادته او طبيعية لا يجوز ان يكون طبيعته لارادته تلك الحركة المستديرة
 يطلب وضعا ثم يتركه وطبع وضع وتركه لا يتصور بدون ارادة فان
 طلب شيء وتركه لا يكون الا باخلاف في الاعراض فذلك لا يتم الا بشعور وارادة
 واما التبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون للثاني فينا كاله وله كانا في وقتين
 لا يتبع الجوز ان يكون المطب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة
 غير متركة لا نقول الحركة لذاتها بقضى النادى الى غير ذلك المطبها ذلك
 فتعين ان يكون ارادته فثبت ان استدارة الحركة لا جبرها وبتدبيره وبتدبيره
 المحرك وادارته يتدبر المشبه بالكل الى الذي كالاتصال بالفعال لا
 الارادة يقتضي ان يكون لا يد مط يمكن الحصول لان طلب المحرك وهو المحرك
 او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجزيئات
 للذخ وجذب الملامح مشهورة ودفع المناظر غيبية على الفلك بحال لا يتم ان
 بالحسم الذي يفعل ويتغير عن حاله ملائمة الى حاله غير ملائمة وبالعكس
 الاجزاء الساقية لا يتخرف ويلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا ينزل
 ولا يتخلى ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجمله لا يتغير عن حاله الى اخرى الا في
 اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائمة وبعضها غير ملائمة فتعين الثاني
 وهو ان يكون المطب معقولا فالطالب اما ان يريد ان يذاته او يبراه صفة او
 صفاته تشبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمطب وعلى التهديرين و

وذا

والثاني بلزوم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم
 انقطاع الحركة لا مشاع طلب الحاصل واما ان ينال في فردا فيلزم بالذات فيلزم
 ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع بالحركة محلا لها حاصلة للزمان الذي يمتنع
 عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا السأ
 فعليه ان يطلب الحاصل فعلا او قهرا ووجه انقطاعه وغير الممكن محلا يطلب الممكن
 مح واداء بالحاصل بالفعال ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال الا سقما
 حاصل بالقوة لكونه يمكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطالب
 شبه المطب ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والابرة الانقطاع وطبقت
 بالمشبه غير مستقرا في تشبها بعد تشبهه حيث ينقض تشبهه ويجعل تشبهه
 ويجبان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى النهاية والابرة الانقطاع فثبت
 ان المطب حصول تشبهات غير تشابهية يحصل بالندرج في واقع تشابهية
 لذات البرز وانقطاع الحركة فيكون المطب موجودا متصفا بالفعل بصفات كالا
 غير مشابهة بجزء الفلك فيخرج حركته الى اوضاع الممكنة من القوة التي ^{الفعال}
 يحصل له بكل وضع تشبه بالمطب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ويلزم ان
 يرفل وضع ويجعل لغيره في تشبهه ويجعل لغيره فيحفظ كل منها بتعاقب
 الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب الاله فيختلف الحركات فتعين
 ان يكون ذلك عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذا الوجه من خولة
 لتوقفه على ذواته واجبنا انقطاعه اجبت بتناحدها وتساويها في
 على حصر قسام القلب فيما ذكر وهو فانما يتم ان طلب المحسوس لا يكون الا

لكن انقطاعه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بما على اجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضامتين والاولى
المتنوع وعلى الاقوى بالضعف دليل على ثبات العقل في معرفة الجسم
له من موجب وموجد لا يجوز ان يكون جسما ولا لكان اما حاويا او محو
لما نقر عند ممر ان الازل والغياب محوي بعضه على بعض لسبيل
لذات الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه
على وجود المحوي فلا وجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي مرتبة له
للمحوي في تلك المرتبة وجود ضرورة نامة بالذات على وجودها
علة له اعني الحاوي بل مكانه لانه لم يجب تعيينه عند الخلاء في محل
المحو والحوي ووجود المحوي في ذاته متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخره نفس الامر ضرورة انه اذا انقضى الخلاء في داخله كان محو
بالمحوي واذا وجد المحوي داخله انقضى الخلاء في داخله متلازمان
في الصور لضرورة انه اذا انقضى وجوده في الخلاء داخله فقد انقضى محوي فيه
وبالعكس بل يتبين ان عدم الخلاء بين وجود وجود المحوي فيه لثبات
معيها وتعارفها كما لا يخفى فتلازمين المتلازمين لا يختلفان وجوبا
لان اختلافهما في ذلك يوجب جوار الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا
غير واجب في مرتبة كان الاخر ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا
في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك ههنا ضرورة ان الخلاء
متنوع لذاته فيكون مده واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذلك الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لا

فمنه نظر ان الخلاء لا يكون ان يتقدم
على المفضل منه المسمى في نفس الامر
لانه المعلوم والمفهوم منه هو انفس
الشيء في ذاته في مرتبة وجوده من الخلاء
الذي يتبين من الحكم المقدس من عدم

والصورة التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي

اذا فرض ان العلة هي الصورة الجمعية للجسم الحاوي لانه الجسم الممتدة الزا
الذات المحمودة والذات المحمودة الجسم المحوي بحيث اذا انقضى الخلاء في داخله كان محو
بالمحوي لثبته واذا وجد المحوي في داخله انقضى الخلاء لثبته فاذا اعتبر وجود تلك
الصورة مرتبة له لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان
وكذا فرض ان العلة هي هوي الحاوي لانه اذا انقضى الخلاء في داخله كان محو
عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الحيوان فاذا اعتبر وجود الصورة الجمعية
مرتبة له لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لانه بالذات عنها مرتبة وتمثل
ذلك تبين ان الصور النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض والقائمة
به لا يمكن ان يكون شي منها علة موجبة للمحوي وكذا لا يسيل الى الثاني لان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه غائبا من شأنه ان يفسد او يغير واقوى واعظم
متلازمه لاجب الصورة والمقدار على ما هو متله مع زيادة والوهم هو
واضعف واصغر ويمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شي متعلق بالمحوي
من الصور والاعراض وغيره علة للحاوي فاستبان موجد الجسم لا
يجوز ان يكون جسما ولا جسما متافيا لم يفارق ذاتا وفلا وهو الواجب
او العقل والاول محو بما مر فعيان الثاني وهو الملت وقوله بلع الاستماع
الذات في اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور في قوله تعالى ان الخلاء متنوع
لذاته لانه لو كان مشعا لذاته لكان واجبا لذاته لكان وجوب غيره
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين

ان الصورة التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي
الذات التي هي الصورة التي هي

والاعظم عاجوز عن

ارتفاع الأول يمكن

لوجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وارتفاع
 الواجب بالذات ومن البين ان الشئ اذا لم يكن ارتفاع احدهما وكان
 الانفكاك بينهما فلا تلامح كما تحقق الانفكاك لكن احدهما متساويين اعني وجود
 المحتوى بالغير كونه مكنيا وافق في نفس الامر فالمنا في الاخر غير وجوده بخلافه ليس
 يوافق في نفس الامر فثبت ان خلاه ليس يمتنع بالذات واما افتقارها على المنع حتى
 صار معارضة في المقدّمات على امتناع الخلاه بالذات لانها قد يرفع عليها ما يمتنع
 في قول ان ارتفاعه بغيره وجوده للخلاه لانه ينافي كون ما يلزمه اعني وجود
 المحتوى ولجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي له لان وجب
 المحتوى للحاوي يستلزم ان لا يكون عليه وجبا في مرتبة وجوده والحال في وجوده
 كما نرى فلو كان وجود المحتوى لغيره وافق في نفس الامر مما قد يمتنع على ان لا
 لا يكون عليه المحتوى وان ارتفاعه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فان
 المتساويات بينهما وان وجود المحتوى لغيره اعني وجوده لا يستلزم ان
 يكون عدم الخلاه واجبا في مرتبة وجوده تلك العلة وجودها لا يستلزم ان
 يكون وجوده مكنيا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
 امكان عدم الخلاه فيها لان ارتفاع وجود المحتوى في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاه
 حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاه فيلزم ان يكون عدم الخلاه
 واجبا مكنيا الا في اذ افرضنا ارتفاع المحتوى للحاوي معا لم يكن هناك
 خلا متنع اعني وجوده مكان مع خلوة عماله وخله واما فرضه وعلته

الارتفاع الاول يمكن
 لوجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وارتفاع
 الواجب بالذات ومن البين ان الشئ اذا لم يكن ارتفاع احدهما وكان
 الانفكاك بينهما فلا تلامح كما تحقق الانفكاك لكن احدهما متساويين اعني وجود
 المحتوى بالغير كونه مكنيا وافق في نفس الامر فالمنا في الاخر غير وجوده بخلافه ليس
 يوافق في نفس الامر فثبت ان خلاه ليس يمتنع بالذات واما افتقارها على المنع حتى
 صار معارضة في المقدّمات على امتناع الخلاه بالذات لانها قد يرفع عليها ما يمتنع
 في قول ان ارتفاعه بغيره وجوده للخلاه لانه ينافي كون ما يلزمه اعني وجود
 المحتوى ولجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي له لان وجب
 المحتوى للحاوي يستلزم ان لا يكون عليه وجبا في مرتبة وجوده والحال في وجوده
 كما نرى فلو كان وجود المحتوى لغيره وافق في نفس الامر مما قد يمتنع على ان لا
 لا يكون عليه المحتوى وان ارتفاعه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فان
 المتساويات بينهما وان وجود المحتوى لغيره اعني وجوده لا يستلزم ان
 يكون عدم الخلاه واجبا في مرتبة وجوده تلك العلة وجودها لا يستلزم ان
 يكون وجوده مكنيا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
 امكان عدم الخلاه فيها لان ارتفاع وجود المحتوى في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاه
 حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاه فيلزم ان يكون عدم الخلاه
 واجبا مكنيا الا في اذ افرضنا ارتفاع المحتوى للحاوي معا لم يكن هناك
 خلا متنع اعني وجوده مكان مع خلوة عماله وخله واما فرضه وعلته

محمدي

محمدي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود والمفروض
 في داخله خاليا عما لاشاف وهو الذي دل به هناك على امتناعه ولما خلا
 عنده والمحمدي انه لم يكن محصورا بشئ فليس يمتنع كما سبق فظهر ان المكان
 ليس له وجودا وجودا بالمحمدي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاه بالذات متساويا لوجود
 المحتوى بغير الحاوي فيجاز ان يكون المحتوى معلولا لعلته اخرى غير الحاوي فتكون للذات
 زمان لا يتخلان في الوجود بالذات ثم هو كمن في بيان انه اذا لم يكن ارتفاع الشئ
 وان كان ارتفاع الاخر يمكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر
 الى ذاته ولا يمتنع وجوده لان انفكاك لجواز ان يكون الاول مقبضا لوجود ذلك الاخر
 كما امتنع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يروان امكان
 ارتفاعه نظرا الى انه لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب انما كان مقتضاها
 لو كان ارتفاعه نظرا الى ان الواجب له ذلك ضرورة ان وجوده معلول من
 على وجود العلة وتحققه ان للضرورة في امكان ارتفاع الارتفاع عن الملزوم
 وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع الارتفاع في نفسه فان هذا امكان لا يستلزم
 الامكان الا لان حصول الارتفاع في نفسه مفهوم وحصول الملزوم
 امر فيكون ارتفاع الحصول الاول عاثر الارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون
 لعدم الارتفاع مكنيا والاخر مستحيل لان الارتفاع بين وجود المحتوى وعدمه
 وسندا للتع ما سوتاه في التفرقة المذكورة اعني في ارتفاع الحاوي والمحمدي معا
 فان احدهما متساويين اعني عدم الخلاه متحقق ههنا مع ارتفاعه المتساويين
 اعني وجود المحتوى هذا وقد عجاب عن اصل الاستدلال بان امتنع الملازم
 ارتفاعه

محمدي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود والمفروض
 في داخله خاليا عما لاشاف وهو الذي دل به هناك على امتناعه ولما خلا
 عنده والمحمدي انه لم يكن محصورا بشئ فليس يمتنع كما سبق فظهر ان المكان
 ليس له وجودا وجودا بالمحمدي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاه بالذات متساويا لوجود
 المحتوى بغير الحاوي فيجاز ان يكون المحتوى معلولا لعلته اخرى غير الحاوي فتكون للذات
 زمان لا يتخلان في الوجود بالذات ثم هو كمن في بيان انه اذا لم يكن ارتفاع الشئ
 وان كان ارتفاع الاخر يمكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر
 الى ذاته ولا يمتنع وجوده لان انفكاك لجواز ان يكون الاول مقبضا لوجود ذلك الاخر
 كما امتنع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يروان امكان
 ارتفاعه نظرا الى انه لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب انما كان مقتضاها
 لو كان ارتفاعه نظرا الى ان الواجب له ذلك ضرورة ان وجوده معلول من
 على وجود العلة وتحققه ان للضرورة في امكان ارتفاع الارتفاع عن الملزوم
 وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع الارتفاع في نفسه فان هذا امكان لا يستلزم
 الامكان الا لان حصول الارتفاع في نفسه مفهوم وحصول الملزوم
 امر فيكون ارتفاع الحصول الاول عاثر الارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون
 لعدم الارتفاع مكنيا والاخر مستحيل لان الارتفاع بين وجود المحتوى وعدمه
 وسندا للتع ما سوتاه في التفرقة المذكورة اعني في ارتفاع الحاوي والمحمدي معا
 فان احدهما متساويين اعني عدم الخلاه متحقق ههنا مع ارتفاعه المتساويين
 اعني وجود المحتوى هذا وقد عجاب عن اصل الاستدلال بان امتنع الملازم
 ارتفاعه

محمدي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود والمفروض
 في داخله خاليا عما لاشاف وهو الذي دل به هناك على امتناعه ولما خلا
 عنده والمحمدي انه لم يكن محصورا بشئ فليس يمتنع كما سبق فظهر ان المكان
 ليس له وجودا وجودا بالمحمدي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاه بالذات متساويا لوجود
 المحتوى بغير الحاوي فيجاز ان يكون المحتوى معلولا لعلته اخرى غير الحاوي فتكون للذات
 زمان لا يتخلان في الوجود بالذات ثم هو كمن في بيان انه اذا لم يكن ارتفاع الشئ
 وان كان ارتفاع الاخر يمكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر
 الى ذاته ولا يمتنع وجوده لان انفكاك لجواز ان يكون الاول مقبضا لوجود ذلك الاخر
 كما امتنع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يروان امكان
 ارتفاعه نظرا الى انه لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب انما كان مقتضاها
 لو كان ارتفاعه نظرا الى ان الواجب له ذلك ضرورة ان وجوده معلول من
 على وجود العلة وتحققه ان للضرورة في امكان ارتفاع الارتفاع عن الملزوم
 وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع الارتفاع في نفسه فان هذا امكان لا يستلزم
 الامكان الا لان حصول الارتفاع في نفسه مفهوم وحصول الملزوم
 امر فيكون ارتفاع الحصول الاول عاثر الارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون
 لعدم الارتفاع مكنيا والاخر مستحيل لان الارتفاع بين وجود المحتوى وعدمه
 وسندا للتع ما سوتاه في التفرقة المذكورة اعني في ارتفاع الحاوي والمحمدي معا
 فان احدهما متساويين اعني عدم الخلاه متحقق ههنا مع ارتفاعه المتساويين
 اعني وجود المحتوى هذا وقد عجاب عن اصل الاستدلال بان امتنع الملازم
 ارتفاعه

نحوه في حق وجوده في الحق
فان قيل في حق وجوده في الحق
فان قيل في حق وجوده في الحق
فان قيل في حق وجوده في الحق

بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة المطلق للمحوى المحوى
فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الزان عدم الخلاء لا استلزم المحوى
المعين فلا يتحقق التلازم بينهما والى سلم التلازم بينهما فلا علم المتلازمين
يجب ان يشاوي في مرتبة الوجوب فانما مدبنا انفا انه محوران بلون
المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير واشتد ان الوجوب بالغير لا
يكون واجبا في مرتبة وجود ذلك الغير فموجب ان يكون واجب اذا وجب
ويجب احدهما في زمان وجب وجود الاخر في زمان البته وان كان متغيرا
عنه في المرتبة واما اتعاذا واجبا احدهما في مرتبة وجب الاخر في مرتبة
فذلك غير واجب في هذه المقدمة مستدركة البرهان اذ يكفي ان يقال
لو كان الحاوي علة للمحوى لكان عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب
وجود المحوى فيكون المحوى هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوى
لم يجب ملاء مقعر الحاوي علة واذا العجب ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء
ولذلك ان يقول ان اداد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوى فعدا انه
لم يجب ذلك لوفان وجود المحوى فذلك تم وان ادق انه لم يجب ذلك لانتية
وجود المحوى فذلك لكنه لا يجزى به لانه لا يرتب عليه عدم وجوده في الخارج
لما عرفت انما ان المتلازمين لا يجزى بهما مرتبة لوجوب سلبنا ذلك لان
لا نسلم ان كسوة متاخر عن الصورة قوله هي شرهه لعله الصيول فلنا لوسلم
لا يستصحبها وهي التي يمكن ان يعبر وجودها في مرتبة سلبنا ذلك لانها في الحاوي

اقوى

اقوى واعظم من المحوى لانها كان المحوى اكثر سخانة بحيث لا يزيد على الحاوي يجب
المسافة فيكون اعظم منه حجما وان كان الخاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تمثيل مثل هذا الخاوي ويمثل هذا المحوى على ان استعاد ان الوهم لا حرم لها
في المقامات البرهانية دليل القز على ثبات العقل في قوله ان موجد الجسم
لا يجوز ان يكون مفارنا للمادة لان ما يثبت المقارن لا يكون ارفق منه
وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه بشرط صدق التاثير على التعاد
الوضع والجسم قبل الاجدار لا وجوده ولا جزمه فضلا عن ان يكون
لها وضع بالنسبة الى موجودها فتوجب الجسم لا يكون اذ امر افان فانه
وقد وهو اما الواجب العقل لا سبيل الى اذ اول فخبين الثاني وهو المطر
فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة
لجزء اخر واجامه مع الاخر كما شرح في الاسارات ومجوز ان يكون
مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة
الى الموجد المطلق فيوجد هو ذلك المادة صورة جسمية اخرى يكون حرا
اخير الجسم الذي هو ان ذلك الموجد ولا شك انما اذا كان الشيء مادة
موجودة كان مادة بالقياس الى الموجد مستحيا ارجا في ذلك الشيء في تلك المادة
ولا نزاع ان لا يورد في وضع في وضع اصل ادلا وضعه قبل وجوده وهو
قطعا قلنا الكلام ههنا في اقله الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى اتقا

كان ان التمام وجوده علة
لجزء من المادة لا يوجب
صورة الجسم في ذلك
الوضع دون الصورة
الجسمية البسوية

لا بد ان يكون
الاول والآخر في
الوضع في ذلك
الوضع دون الصورة
الجسمية البسوية

فلا يكون متوقفا في حق

فلا حاجة الى هذا التبدل ولهذا لم يذكره الاكرفون واعتبره عليه بانسان اذ
 ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الاعمال على الجوع فلا يمدح فيها التعدي
 والتعبه والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية ولدان اريده
 الاعمال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحياة او الا فان اريد جميعها
 خرج عنده النفس النباتية والحيوانية وان اراد بعضها دونها فصور البسائط
 والمعقبات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء ولجئنا بان المراجعة
 البعض صور للحدثات والبسائط خارجة عن التعريف الذي فاقها بقولها
 بدون الله توسطه بينا وبين آثارها فان قيل فعل ما ذكره من ان قيد حيز
 بالقوة لا يخرج النفس التامة يكون قولنا كما قال الجيسر طبعي في معنى ما لا يلا
 والتساوية صالحا للتعريف بما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما محض
 اذا اول اعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار افعال مستمرة على واحد والاول
 رسم واحد ولو قصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعقبات وان
 التصور الادارة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الاعمال في
 قلنا منبى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان كل ذلك نفسا وليس
 التساوية لاختلاف افعال والادوات التي الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسهل
 صدور افعالها لليت على قوته واحده عامية الادارة ولا حقا انه معنى
 لها صالح لتعريفها به على المذهبين لان فعل النفس التامة انما يصح
 واعداد الادارة بل افعال مختلفة مع الادارة على رأي وعلى قولنا

ان كل البسائط خارجة

نفس
 فكل من فتنه في الادارة والاعمال النفس النباتية
 فكل من تصارح الادارة والاعمال النفس النباتية
 ومع ارادة فان تعريف سائر الادارة افعالها

على الصحيح وان اريد ان يعرف كواحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية
 والفلكية على غير النفس النباتية كالاول الجيسر طبعي في معنى ما لا يلا
 ولا يترك بالادارة والنفس الحيوانية كما قال الجيسر طبعي في معنى ما لا يلا
 ففقط لا يعقل الكلمات والنفس الفلكية الانسانية كالاول الجيسر طبعي
 ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره تعريفات النفس عموما وخصوصا
 ليس تعريفها من حيث ممتد وجودها بل من حيث صانقتها الى الجيسر الذي هي
 نفس له اذ لفظ النفس كما يطلو عليها من جهة تلك الاضافة فيجوز ان يكون الجيسر
 في تعريفها كما يؤخذ في تعريفها من حيث انها بان وان هو لم يخرج احد من
 حيث انه انسان ولما كان الغرض الاصح من تعريف النفس معرفة النفس الانسانية
 اذ هي قرينة الماهية المعروفة الصاحبة بالعلم من صفاته العلى وذلك
 اشتمت فيها بين طلاب التعيين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرح تعريف النفس
 مطلقا ببيان احوال النفس الانسانية من افعالها وانواعها والبدن والحواس
 وانما جزم في تعريفها بالتميز والافراد الانسانية حادث لا ينبغي ان يلا
 ولا يتقبل الادب ان ولد تعقل بالذات وحساس بالادوات ويشترك النبات
 في قوة التعدي والتعبه والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر
 والباطن واستدراكه على معاناة النفس الخارج دخلا لما توجه بعض الناس من النفس
 عين المخرج الذي يمتد من البدن بوجه الاول ان النفس الناطقة شرط حصول
 في تعريفها

ان يعقل الكلمات ويستعمل الادوات والنفس
 الفلكية كالجيسر طبعي في معنى ما لا يلا

ان كل البسائط خارجة

منذ انقضاء يوم...
المرجح لان المرجح واقع بين اصداد متزاغة الى الانفكاك انما يجزها على الا
جماع والتأليف النفس يكون حصول المرجح موقفا على الالتصاق والتأليف
النفس فيكون معلقا وتوقف على النفس ولو لم يكن النفس غائبة فالمرجح هو الذي
ولى هذا اشار بقوله وهو غائبة لما هي شرط في الاستحالة لا تدور قيل ان الكائن
نستعد لقبول كالاتما الاولى فلو كانت من مبداءها جسيب خرجها الخلفة
يلزم ان يكون الاخرجه شرط حصول كالاتما الاولى ولو كانت النفس
التي هي الكالاتما اول شرط حصول المرجح بلزوم الدور ولجيب ان النفس لا يكون
جميع اجزاء عذائية ثم يصيرها خلطا ونزول من الاخلاط مادة التي تصحبه
لقوله قد تعد المادة لصيرتها النشأة وتصل المادة تلك القوم منها ويكون
تلك القوم صورة خالصة لمرجح التي فقط كالصور المعدية ثم ان المتعلق وقع
الزخم يتراكم كالجذب جاذبات يكتسبها اشياء الى ان يستعد لقبول النفس
عنها مع خضوع المادة الالفعل البنائية في جذب غذاء ويضعفها الخالصة
فيتم ويكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس يصدر عنها ما تعد
الافعال الحيوانية ثم يكامل الى ان يستعد لقبول النفس فاطقة تصدر عنها جميع
ملائمة مع المنطق وتدريب البدن الى ان يحل الاجزاء في الشفط باذكار فان
المرجح الواقع بين اجزائه التي ولا يتوقف على نفس الايون ويتوقف على الصوت
والكالية المحافظة لا كمرجات المرجح الحاصلة الزخم باستعدادات تكتمها هنا
وتتوقف على الصور
يتوقف على تلك الصورة الفاعلة للافعال البنائية وان المرجح الحاصل العنق
يتوقف عليه تلك الصورة

لما بين ان يفسد النفس بالمرجح...
المرجح لان المرجح واقع بين اصداد متزاغة الى الانفكاك انما يجزها على الا
جماع والتأليف النفس يكون حصول المرجح موقفا على الالتصاق والتأليف
النفس فيكون معلقا وتوقف على النفس ولو لم يكن النفس غائبة فالمرجح هو الذي
ولى هذا اشار بقوله وهو غائبة لما هي شرط في الاستحالة لا تدور قيل ان الكائن
نستعد لقبول كالاتما الاولى فلو كانت من مبداءها جسيب خرجها الخلفة
يلزم ان يكون الاخرجه شرط حصول كالاتما الاولى ولو كانت النفس
التي هي الكالاتما اول شرط حصول المرجح بلزوم الدور ولجيب ان النفس لا يكون
جميع اجزاء عذائية ثم يصيرها خلطا ونزول من الاخلاط مادة التي تصحبه
لقوله قد تعد المادة لصيرتها النشأة وتصل المادة تلك القوم منها ويكون
تلك القوم صورة خالصة لمرجح التي فقط كالصور المعدية ثم ان المتعلق وقع
الزخم يتراكم كالجذب جاذبات يكتسبها اشياء الى ان يستعد لقبول النفس
عنها مع خضوع المادة الالفعل البنائية في جذب غذاء ويضعفها الخالصة
فيتم ويكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس يصدر عنها ما تعد
الافعال الحيوانية ثم يكامل الى ان يستعد لقبول النفس فاطقة تصدر عنها جميع
ملائمة مع المنطق وتدريب البدن الى ان يحل الاجزاء في الشفط باذكار فان
المرجح الواقع بين اجزائه التي ولا يتوقف على نفس الايون ويتوقف على الصوت
والكالية المحافظة لا كمرجات المرجح الحاصلة الزخم باستعدادات تكتمها هنا
وتتوقف على الصور
يتوقف على تلك الصورة الفاعلة للافعال البنائية وان المرجح الحاصل العنق
يتوقف عليه تلك الصورة

بالعبارة
نفس الالفعل تلك الاستعدادات
مستل في صور استعدادها ولا
يتوقف عليه تلك الصورة

بالتعبئة والتسمية يتوقف على هذه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المرجح
الحاصل له تكامل التعديته والتسمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
المرجح وتوقف عليه تعلق النفس بالطاقة التي هي مدبرة له ولو لم يولد
وحفظ المرجح الى الجوارح لا يكون كالمزج لموقوفه على النفس ليست هي موقوفة
على ذلك المرجح بل على مزج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور والقول ان يقول
ان من فاعل النفس عين المرجح لا يزعم ان المرجح نفس بل يقبل ان الاخرجه
ما يبلغ من الكمال والعرف من الاعتدال الخان يصير مبداء الاثار تنسبها اليه الى
النفس فتبنيها المرزج والمرجح وليس هو الا المرزج وحصوله يتوقف على
مزج آخر سابق عليه وهو غير الرضاد المتنازعة الى الانفكاك على الاجمع
والتأليف الى حصول المرزج هو النفس وليس المرزج التساقف النفس حتى
يلزم توقف النفس على النفس على ذلك ايضا ما نفاذ الادمان بلزوم توقف النفس على النفس
المرزج سابق عليه ما تعد المادة لفيضات اللاحقة عليها ولا يخفى ذلك المتعلق النفس
والمرزج قد يتماثلان في الاقضاء فان كثيرا ما يولد النفس كحركة الى جهة والمرزج يواضعها
يتصرف التسكون كما على الارض ويقضي الحركة الى جهة اخرى كالصاع الى موضعها
والتمتع والاقضاء يدل على مغاورة المتعصبين والبيانات بقوله والافعال في
واختصر عليه ان المتعلق النفس في الحركة او في جنبها هو اجزاء البدن فانهما التعلقا قبل
الحاستها فمتاع النفس الحركة على وجه الارض في الصعود الى موضعها والمرجح
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا مما تعد له في شي منها الثالث النفس

لما بين ان يفسد النفس بالمرجح...
المرجح لان المرجح واقع بين اصداد متزاغة الى الانفكاك انما يجزها على الا
جماع والتأليف النفس يكون حصول المرجح موقفا على الالتصاق والتأليف
النفس فيكون معلقا وتوقف على النفس ولو لم يكن النفس غائبة فالمرجح هو الذي
ولى هذا اشار بقوله وهو غائبة لما هي شرط في الاستحالة لا تدور قيل ان الكائن
نستعد لقبول كالاتما الاولى فلو كانت من مبداءها جسيب خرجها الخلفة
يلزم ان يكون الاخرجه شرط حصول كالاتما الاولى ولو كانت النفس
التي هي الكالاتما اول شرط حصول المرجح بلزوم الدور ولجيب ان النفس لا يكون
جميع اجزاء عذائية ثم يصيرها خلطا ونزول من الاخلاط مادة التي تصحبه
لقوله قد تعد المادة لصيرتها النشأة وتصل المادة تلك القوم منها ويكون
تلك القوم صورة خالصة لمرجح التي فقط كالصور المعدية ثم ان المتعلق وقع
الزخم يتراكم كالجذب جاذبات يكتسبها اشياء الى ان يستعد لقبول النفس
عنها مع خضوع المادة الالفعل البنائية في جذب غذاء ويضعفها الخالصة
فيتم ويكامل البدن الى ان يستعد لقبول النفس يصدر عنها ما تعد
الافعال الحيوانية ثم يكامل الى ان يستعد لقبول النفس فاطقة تصدر عنها جميع
ملائمة مع المنطق وتدريب البدن الى ان يحل الاجزاء في الشفط باذكار فان
المرجح الواقع بين اجزائه التي ولا يتوقف على نفس الايون ويتوقف على الصوت
والكالية المحافظة لا كمرجات المرجح الحاصلة الزخم باستعدادات تكتمها هنا
وتتوقف على الصور
يتوقف على تلك الصورة الفاعلة للافعال البنائية وان المرجح الحاصل العنق
يتوقف عليه تلك الصورة

بالتعبئة والتسمية يتوقف على هذه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المرجح
الحاصل له تكامل التعديته والتسمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
المرجح وتوقف عليه تعلق النفس بالطاقة التي هي مدبرة له ولو لم يولد
وحفظ المرجح الى الجوارح لا يكون كالمزج لموقوفه على النفس ليست هي موقوفة
على ذلك المرجح بل على مزج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور والقول ان يقول
ان من فاعل النفس عين المرجح لا يزعم ان المرجح نفس بل يقبل ان الاخرجه
ما يبلغ من الكمال والعرف من الاعتدال الخان يصير مبداء الاثار تنسبها اليه الى
النفس فتبنيها المرزج والمرجح وليس هو الا المرزج وحصوله يتوقف على
مزج آخر سابق عليه وهو غير الرضاد المتنازعة الى الانفكاك على الاجمع
والتأليف الى حصول المرزج هو النفس وليس المرزج التساقف النفس حتى
يلزم توقف النفس على النفس على ذلك ايضا ما نفاذ الادمان بلزوم توقف النفس على النفس
المرزج سابق عليه ما تعد المادة لفيضات اللاحقة عليها ولا يخفى ذلك المتعلق النفس
والمرزج قد يتماثلان في الاقضاء فان كثيرا ما يولد النفس كحركة الى جهة والمرزج يواضعها
يتصرف التسكون كما على الارض ويقضي الحركة الى جهة اخرى كالصاع الى موضعها
والتمتع والاقضاء يدل على مغاورة المتعصبين والبيانات بقوله والافعال في
واختصر عليه ان المتعلق النفس في الحركة او في جنبها هو اجزاء البدن فانهما التعلقا قبل
الحاستها فمتاع النفس الحركة على وجه الارض في الصعود الى موضعها والمرجح
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا مما تعد له في شي منها الثالث النفس

بالتعبئة والتسمية يتوقف على هذه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المرجح
الحاصل له تكامل التعديته والتسمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس
المرجح وتوقف عليه تعلق النفس بالطاقة التي هي مدبرة له ولو لم يولد
وحفظ المرجح الى الجوارح لا يكون كالمزج لموقوفه على النفس ليست هي موقوفة
على ذلك المرجح بل على مزج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور والقول ان يقول
ان من فاعل النفس عين المرجح لا يزعم ان المرجح نفس بل يقبل ان الاخرجه
ما يبلغ من الكمال والعرف من الاعتدال الخان يصير مبداء الاثار تنسبها اليه الى
النفس فتبنيها المرزج والمرجح وليس هو الا المرزج وحصوله يتوقف على
مزج آخر سابق عليه وهو غير الرضاد المتنازعة الى الانفكاك على الاجمع
والتأليف الى حصول المرزج هو النفس وليس المرزج التساقف النفس حتى
يلزم توقف النفس على النفس على ذلك ايضا ما نفاذ الادمان بلزوم توقف النفس على النفس
المرزج سابق عليه ما تعد المادة لفيضات اللاحقة عليها ولا يخفى ذلك المتعلق النفس
والمرزج قد يتماثلان في الاقضاء فان كثيرا ما يولد النفس كحركة الى جهة والمرزج يواضعها
يتصرف التسكون كما على الارض ويقضي الحركة الى جهة اخرى كالصاع الى موضعها
والتمتع والاقضاء يدل على مغاورة المتعصبين والبيانات بقوله والافعال في
واختصر عليه ان المتعلق النفس في الحركة او في جنبها هو اجزاء البدن فانهما التعلقا قبل
الحاستها فمتاع النفس الحركة على وجه الارض في الصعود الى موضعها والمرجح
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا مما تعد له في شي منها الثالث النفس

سقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثله مزاج عند طفولته لا يقع للمزاج
 عند بلوغه الى سن الشباب والاشك الباق في غير الزمان والى هذا اشار بقوله
 لبطان لحد ما مع ثبوت لاخر وقد استدل بوجه كثر وهو انه لو كان مبدأ
 الادراك عن المزاج ^{النفسي} لم يحصل ادراك بالشيء لان المزاج كبقية ملوثة بالواد
 عليان كانت كبقية ملوثة شبيهة به لم يقع فيها فلا بد كما وان كانت
 مستفادة لانها كيف يدركها واليها معارضة النفس للمزاج اراد ان
 يبين معارضة اليد واليد وقواه فعلا وهي معارضة لما يقع الغفلة عنه في
 لسان لا يقع عن ذاته اي لا يخرج عن تصور وتصديق ثبوت في
 في جميع حالاته ويثبت على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ولا
 نفسه في هذه الحالة لم يفتك في انه يدرك ذاته مثبتا به وهذا اذا تعطل
 حواسه الظاهرة والباطنة بالكلية لم يدر في نفسه عن ذاته ولا يلزم من تعطل
 والسكران ذاتها في حالة النوم والسكران يقع ذلك استقرا على ذلك عند
 المانع العارض وقد يقع من بدنه وعضائه الظاهرة والباطنة والقوى
 يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق في اول خلقه صحيح العقول والارواح
 على هيئة لا يغير شيئا من اجزائه ولا يتلاصق مع غيره معلقا هواء
 طليق لا يغيره ويرد فانه في هذه الحالة يقع من ظواهر البدن لانها لا يدرك الا
 بالحواس ومن بواطنها لانها لا يدرك الا بالشرح فيكون عاقلا على يدك ايضا
 وعن القوى والحواس ليسها مع كونه مدركا لذاته والتميز فلا يكون ذاتيا

هذا هو المقصود من قوله
 في غير الزمان والى هذا اشار بقوله

ويكون في انفس
 في جميع حالاته ويثبت على ذلك

في انفسه في هذه الحالة لم يفتك في انه يدرك ذاته مثبتا به وهذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالكلية لم يدر في نفسه عن ذاته ولا يلزم من تعطل

والسكران ذاتها في حالة النوم والسكران يقع ذلك استقرا على ذلك عند المانع العارض وقد يقع من بدنه وعضائه الظاهرة والباطنة والقوى

يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق في اول خلقه صحيح العقول والارواح على هيئة لا يغير شيئا من اجزائه ولا يتلاصق مع غيره معلقا هواء طليق لا يغيره ويرد فانه في هذه الحالة يقع من ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس ومن بواطنها لانها لا يدرك الا بالشرح فيكون عاقلا على يدك ايضا

انها

في غير الزمان والى هذا اشار بقوله

شها وقد ذلك بان ذات الانسان عند ناهي اجزائه الاصلية للجسمانية التي هي جز
 لبدنه ولا تفرقة يفعل عنها لانها تفعل عن اجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى
 الخالصة فيها فمما نظر لانه لو كان لا يفعل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما
 لا تفعل بحيان بعلمها بحقيقةها بل بوجه عيانها من سائر الاعضاء
 وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها ذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه عيانها
 ومعارضة لما يقع المشاركة فيه ويريد ان يبين معارضة النفس للجسمانية المتحددة
 للجسمات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشترك فيها غير
 اقوله في نظر لانه لان الاجزائية طبعها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان النفس
 كالحليست طبيعة جسمية كلية فذلك ما لا يشهد به على من اراد في غير ذلك بحسب امثلة
 ويدون وان اراد الجسم المتخصص فذلك هو البدن بعينه وليس تابع الشركة
 فيه ومعارضة لما يقع التبدل فيه ويريد ان يبين معارضة الجميع ما ذكره اعني
 المزاج والبدن واجزائه وقواه الجسمانية بل يبين ان الجميع بانها متبدلة بالارواح
 فانه يطرر ما كان وابد منه وايضا رطب وايسر واما البدن وعضاؤه الجسمانية
 فانها تتولد وتزول وقواه ايضا تزيد وتنقص من ان النفس باقية على ما هي في كل
 اخر كما يحكم بالبدنية وعمل التبدل واخر من علمه بان التبدل انما هو في الاجزاء
 الفضلية والارضاء واد الاجزاء الاصلية التي هي النفس اجمالا وايضا منقوض
 بالحيوان والنبات فان ذات النفس المخصوص ليس الاهداء اليها كالمحسوس منه وهو
 في التبدل بالتحلل والاعتداء بالنبات والتمتع بها تعلم بلهية ان ذاته باقية مادام
 حيا

اقول

بلغ

هذا هو المقصود من قوله في غير الزمان والى هذا اشار بقوله

ويكون في انفس في جميع حالاته ويثبت على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ولا نفسه في هذه الحالة لم يفتك في انه يدرك ذاته مثبتا به وهذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالكلية لم يدر في نفسه عن ذاته ولا يلزم من تعطل

والسكران ذاتها في حالة النوم والسكران يقع ذلك استقرا على ذلك عند المانع العارض وقد يقع من بدنه وعضائه الظاهرة والباطنة والقوى يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق في اول خلقه صحيح العقول والارواح على هيئة لا يغير شيئا من اجزائه ولا يتلاصق مع غيره معلقا هواء طليق لا يغيره ويرد فانه في هذه الحالة يقع من ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس ومن بواطنها لانها لا يدرك الا بالشرح فيكون عاقلا على يدك ايضا

في تشخيصها كما تشخيصها بالارضية التي هي في الارض والسموات
يعتبر ان اولها من الارض لا يكون الا بعد ان لا يكون الا تشخيصها

ولعل الشرح ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من جملتها مع مستحضر
العقول عن تجنيسها وذلك البعض مع ملك المشخص لا يتبدل ولا يتغير مدة
جوته الا بعوارض لا دخل لها في تشخيصه وهي جوهر مجرد بنوات النفس الناطقة
ليست تتجزأ لا بالذات ولا بالتبعثان قبل الماتين ان النفس مائة للبدن
ولجزأه فذاتين انها ليست بجسم والا كانت عين البدن واخر منه فردة انها
ليست بالروح ولا القوى ولا الطواسين انها ليست جسمانية ايضا فتارة تسمى
مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيبا تارة بتعبان ذهب العلم الى انها جسم مجرد للبدن
والها عرضة لغيره من الاعراض المذكورة تجردا عرضيا في الناطقة التي
الصورة العقلية المنطبقة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي
هي عرضتها التجردية بيان الاول ان الصورة العقلية كما يكون مشتركة
بين كثيرين كالكلبات التي تصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا
ولو كان مجردا كان محفوظا بعوارضه اذية من مقدار معين وفيه معين ووضع معين
وغير ذلك فلا يكون مالا مما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين
الثاني ان اختصاص محل المقدار المعين والابن المعين والوضع المعين اختصاص
ان يكون العلم ما كشاف الاشياء على النفس من دون اذيتها صورة المعاد لجوز ان
في مجردة لغيره لا عظمها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الخيرات في الازمان
بل هو ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يوسم صورة شئ بشئ الا ان

مجردة من حيث بنوات البدن
فانها انما بنوات بنوات

كما انفسها من الماديات عارضا
ولما بنواتها ليست

فانها انما بنوات بنوات
بما انفسها من الماديات عارضا
ولما بنواتها ليست

فانها انما بنوات بنوات
بما انفسها من الماديات عارضا
ولما بنواتها ليست

ان النفس الناطقة هي
معرفة للصورة العقلية
انها مجردة لكائنات الصورة
العقلية الخالصة فيها غير

فانها انما بنوات بنوات

في تشخيصها كما تشخيصها بالارضية التي هي في الارض والسموات
يعتبر ان اولها من الارض لا يكون الا بعد ان لا يكون الا تشخيصها

سئلها لكن جاز ان لا يكون ملك الصورة مساوية له في العلم في تمام الوجود بل ان يكون
كثفت النفس على الجدار ولا يكون هذه مجردة بل هي هذه الصورة وليس
يلزم من اتقان هذه الصورة بعوارض الماديات ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنا سئلنا ولكن لانها ان اتقان النفس الناطقة تجده العوارض يقتضي اتقانها
ماتحدا فيها فان العقل لبعضها لاجب اتقانها على غيرها الا ان النفس
متصف بالاشياء مع ان الحكم الخالصة فيها لا يصفه سئلنا ولكن اتقان الصورة ليس بقول
الحال هذه العوارض من قبل عملها لا ينافي تجردها عنها بحسب ما قبل
الاشياء لان الاولان عند تعان بالاشياء الوجود الذي على الوجه الذي تحقق اوله فيما سلم
وانت خير بان الوجود الذي على حقيقته ليس بالاشياء الصورة في الوجود
وقبامه عليه فلا يتم الاستدلال وعده لنفسها بما يدل على تجرد النفس فغيره
ان النفس الناطقة غير مشبهة ولا شئ من الماديات غير منقسم اما الصغرى كما ان النفس
تقوم البساطة التي يتقسم عليها التي هو عاقلها في النفس الناطقة لا يتقسم
انفسها المعقول لغير المنقسم صورة انفسها الخالصة انفسها الخالصة انفسها
البسطة لانها تعقل النقطه والوجه وغيرها من البسائط وايضا فانها تعقل
ما كان فان كانت بسيطة فذلك والا كانت مركبة من البسائط فان
كثرة وان كانت غير بسيطة لا بد فيها من وجود البسائط التي هي مبداها وتعمل
الكل بعد تعقلها في غير ذلك الواحد بالفعل منقسمها بالقوى واجيب اليه

ان الصورة ملكة على مفاهيم الارض والسموات
من ان الصورة ملكة على مفاهيم الارض والسموات
من ان الصورة ملكة على مفاهيم الارض والسموات

ان النفس الناطقة هي
معرفة للصورة العقلية
انها مجردة لكائنات الصورة
العقلية الخالصة فيها غير

ان النفس الناطقة هي
معرفة للصورة العقلية
انها مجردة لكائنات الصورة
العقلية الخالصة فيها غير

بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة لما لم يكن له وانه لكانت الاجزاء احدا
 بالفعل لا بالاجزاء متخالفة في الوجود فيكون الصورة العقلية متخالفة
 لاجزائها في تمامها ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل العقل كالمحصل
 الكلي وان حصول الوجودية يتحقق بحصول واحد منها الا اذا لم يتحقق العقل الشيء الا
 الاصول ماهية العقل في الجملة الواحد كغاية عن الاجزاء الاخرى المعقولة لانه يكون
 الصورة العقلية مع وجودها للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض
 المادية وقد بان الذي ثبت هوان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن
 جزئياتها المتسوسة وعن عوارضها والآلهة يمكن مشركه معها واما العارضات فغيرها
 هي عوارض المادية فلا واما الكبر في المادى اما جسمها فما يحجبها وكلها منقسم
 وورد عليه ان الانزات العلوية لم يكن لا تقسام ولو سلم فلا يتم مساواة القوة
 للعلوم في تمامها الوجودية اقول ولو سلم فلا يتم مساواة الوجودات الانفسية وعبره لا
 من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الوجودية حتى يار من التساوي للمهنة
 التساوي في وجوده ولو سلم فلا تان انقسام المحل بوجوه انقسام المحل من قسمة الكل
 فيه كما مر بعد وانما لا تان كل مادى منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة
 اقول فان قيل ليس لهم مقابول يعلم فاننا نقول ان النفس لها طبيعة منقسمة ولا
 من الجودات ينقسم اما انقسمة فلا انها يعقل الوجودية الكلية وهي منقسمة
 وانفسا الخالد يتلوه انفسا اذا كان ذلك الانقسام الى اجزاء المقدارية انما

بعضها هو العقل والآخر هو
 الحواس والاشياء
 وانفسا الخالد يتلوه انفسا
 اذا كان ذلك الانقسام الى اجزاء
 المقدارية انما

انقسام

انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى اجزاء المقدارية ولا شك ان الوجودية
 الكلية التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وتوحيها على اي وجه المقاربات
 يفرق النفس لطاقته نفوسا على معقولات غير متجانسة وقد سبق ان افاننا
 مشابهة واجيب بان تعقل النفس عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو
 انفعال لا فعل ولا انفعالا بل المشاهدة عبارة عن حصولها بانها كالمشاهدة
 المنطبعة وهو في اجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فلو لم يكن النفس تقوى
 على معقولات غير متشابهة ان ادتوية انما لا يثبت له المعقول الا وهو تقوى
 على تعقل العنصرية فالقوى الجسمانية اصل ذلك فان لقوة الخيال مثلا لا
 تقوى الا على الاشكال الواحد الا وهي تقوى على تصور شكل لغيره وان غلبت
 به انما تنقسم معقولاتها لثباتها في جهة واحدة فهو منوع الا ان يريدوا
 انما تصور بعضها كليا ولا يحظر افراده اليه المشاهدة في نفس ذلك المفهوم
 الكلي اجمالا وتجانسه لا يقيد على تصور ذلك الكلي فارجع الى الوجه الاول
 وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاشياء وادراكها والملاذك الجسمانية
 كذلك كما مر في السابعة واليوم والجمال لا تدانها بغير توسط الآلة ولا يمكن
 تقاطع بين الشيء ذاته والاشياء وادراكه كانه واجب غرضه بانه لا يكون له
 بعض الجسمانية وانما وادراكها غرضه توسط الآلة وكذا ما هو الالهة لا سائر
 الالهة كالتواضع والخصوص ارضتها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطع عن النفس
 غير حالتها جسم مثل قلبها ودمها وغيرها لا تدانها بحصول العارض للنفس
 الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لا تدانها بحصول العلم للناطق

قلنا ذلك لانها قبل
 على تعقل الكل
 اي ان العقل يعقل كل ما يعقل
 المحل والاشياء فانها تارة تفرق في تصورها وتارة تتوحد في تعقلها
 المحل والاشياء فانها تارة تفرق في تصورها وتارة تتوحد في تعقلها
 المحل والاشياء فانها تارة تفرق في تصورها وتارة تتوحد في تعقلها

بالنسبة الى ما يخرج محلها منقطعاً عن وقت دون وقت لا دائماً والحاصل
 ان النفس تقبلها بعد بها واكل عضواً من عظامها صامتة وقت دون وقت
 فلما كانت حالته البدن او في عضو من اعضائه كانت حائمة العقل له او غير ذلك
 له اصلاً وذلك لانه امان ^{بكونه} يكفي في عقله حضوره بنفسه عندها
 اولاً بل يوفق على حصول صورة اخرى مماثلت له كالمادة اذ ذلك الامر ^{الخاص}
 فان كان الاول ^{في} الاول لوجود وجود العقل عنده عام العلة وان الثاني
 لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلت له ^{المادة} في جميع المراتب في مادة
 واحدة وهو متشعب ^{او} لا يجوز ان يكون عقلها حضوره بنفسه
 عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلت له بل يتوقف على
 اخر كقوة النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعلق ان كان الجسم الذي
 هو محل نفس الناطقة كان الادران تجلوه ذلك الجسم صورة عقلية مألوفة
 لئلا يتجلى في مادة واحدة صورتان مماثلتان وكذا اذا كان المتعلق مادة ^{المتعلق}
 التي هو محلها لزم ان تجلوه تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية
 لخللان بحيث هما صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قبل الكرامة الصورة
 الحقيقية او النوعية للمادة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
 حالته تلك المادة قطعاً اذا ارتبطت الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك
 الصورة الحقيقية او النوعية كانت ايضا حالته تلك المادة في جميع فها صور
 حقيقتها ونوعيتان مماثلتان احداهما عينية والاخرى عاقلية فلما لا يفر
 من حلول شي في الاخر حلوله في ذلك الاخر اذا المراد بالحل هو الاختصاص ^{الخاص}

الحكم

بغير ذلك
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى
 في قوله تعالى

فيجوز ان يبعث شئ يشاء الله ولا يبعث محله كالسرعة للمحرك في الحركة فماذا البتة ما في
 محل الحركة لان الحركة بوصف بالسرعة ولا يوصف بالحركة ولو سلموا في جميع المتلدين
 انما يتبع لاستمرار ارتفاع الامتياز بينهما وهما الامتياز فان كان احد الصورتين
 حالته المادة بلا واسطة والاخرى حالته فيها بواسطة وهذا القدر كما في الامتياز
 بينهما اقول على انهما متساويان من وجه آخر اي هو ان احد الصوتين موجود ^{بوجود}
 عقلي وميتان من حلول احد المتلدين في الاخر ^{محل} محلولهما في محل واحد لانما ارضها الله
 لا يجب الماهية ولوازمها ولا يجب العوارض لها وى نسبتها اليها من فروعها
 نسبة العارض الى المحل مقارنة للمحل وبنسبة المحل الى العارض مقارنة للمحلين
 وهذا القدر كما في الامتياز فبني هذا الوجه على ان العارضا في الصورة وفي
 في عقلية لوقوع هذا التمييز لدى عقل الناطقة اما المادة بصنعها مادام
 او غير عالمة بنسبها اصلاً وكلاهما بطرفان كثير من صفات النفس معلوم ^{معلوم}
 يدوم استحضارها اياها واجتنب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى
 قسمين ^{قسمين} قسمها الذي يتم من اولها كالفائدة بل لا يراها ^{مما}
 قسم يلزمها اللذات وقسم يلزمها بالقياس الى شئ معها لو كان كوصف العجوة عن
 وغيره موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول كما كانت مدركة
 للثاني اذ اولت مدركة للقسم الثاني الا عند المقارنة للثاني ان الرشد ^{عند}
 المقارنة فان قيل اذا كان ادراكها للذات من القسم الاول لزم ان يكون ذلك
 لا ادراكها للذات وهكذا في علوم غير مشابهة اقول ادراكها للذات ^{لا يدركها}

عاشق الروح العقل
 خلقا كغيره من
 جيران الدنيا
 وانما السبب في
 ما هو موجود في
 النفس من
 العقل والوجدان
 والارادة والحواس
 والاشواق

بغير انظار الى ما هو في كماله
والصواب في قوله تعالى
والمؤمنون هم خير
من الكافرين

ليس من القسم الاول لانه انما يحصلها بالمقابلة وغيرها اضافة اليها بالغا لئلا
فان غيرهما فلا يلزمه تعقل بغيره هي واهوان ادراكها اذا ما كان كغير
ذاتها كذا هو عندنا كالمحضور ذاتها بما يلزمها من الصفات بالمقابلة لئلا يلزم
يكون ملذبة دائما التحقق للحضور والفرجة كما كان في الادراك ما يجب من
العلم بالعلم ليس مرادنا ان علمه لئلا يكون العلم بالصورة الصالحة العقلية لصورة
اخرى مساوية لها اجماع صوريتين من المثلين في النفس فلا يلزمه علو في هفتنا
ليست لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصوله في صورة من صورة من تلك
مغايرة قطعاً فيلزمه الحدوث ودرجاتها مغايرة لغيره انما لا يدور عليها
بكثر من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم
والشجاعة وغيرها ولا تستلزم استغناء العارض استغناء للمعرض في
انما عارضات طفنة في الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء
يلزمه استغناء المعرض لان احتياج المعرض الى الشيء يستدعي احتياج عارضة
ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا يتفاد البيعية يعني ان النفس
غير منطبعة في المراتب القوة في الجسم تابعة له الضعفة كلال لانها قائمة
بواسطة الجسم فيكون الجسم اقلها ولا يفرغ الاله كلال في المعرض للقوة كلال

بما هي من غير انظار الى ما هو في كماله
والصواب في قوله تعالى
والمؤمنون هم خير
من الكافرين

لان اختلاف الشرح لبعض اختلاف المشروط في قوة النفس والكمه الحالتين في البدن
فانها تضعفان بضعف البدن وبالعقل التي اقلها في قوة غير انما في الجسم الضعفة
والنفس

فانها هي

فان الانسان في سن الاغواط تقوى بغيره ويزداد وكانت الاله البدنية في نقصا
والاغواط ان قبل الانسان في نفس الشجوخة قد يبرحها وينقص تعقله في هذا العقل
بالاختلاف لانه فيكون في الجهر قلت اختلاف تعقلا بجهل الاله لا يبدل على
الاعتراض حاله في الجهر عايناً بالاله اذا جاز ان يمنع في لعمري عن تعقله الذي هو
بذاتنا اشتغاله ببدن البدن واستغرافه فيه وان لم يكن حاله في جهل
الزيادة العقل عند كلال البدن فانه يبدل على ان تعقله بنفسه لانه لا يبدل
ويور عليه انه يجوز ان تضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان يارب
من ازيد تعقلها بسبب اجتماع علوه وكبره عنده وسبب لغيره والاشياء
فان جودة العقلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب الترتيب والرتبان
ايضا فان المدعى على عمل من المشايخ بقدره في علمه لا يقدر على مثل
الشبان الاقوياء في لعمري السن الشجوخة ليستوى الضعف على البدن والله
على القوة العاقلة بحيث لا يبرح الترتيب والاعتناء في معتد به فيعرض لخرافة وتوهمه
يجوز ان يكون المراجيح الحاصل في زمان الكهولة الا القوة العاقلة من مساواة
وبذلك تقوى القوة العاقلة وحصول دليل الضد دليله في ان النفس
ليست قوة صافية فيعرض من القوى المنطبعة في الاجزاء ككل وتضعف عند
توارد الاقبال وتكثرها خصوصا الافعال القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة
والقياس مما تجتهد في قطعها فيقول بما يبلغ من القوى عند مجموعها من
الاستغناء القوة

بما هي

بما هي من غير انظار الى ما هو في كماله
والصواب في قوله تعالى
والمؤمنون هم خير
من الكافرين

فان الباطنة بعد ان تفرغ من الشئ لا يستصفاه لا بد من التور الصغيف والسمعة
بعد سماع الرعد الشديدي لا تسمع للصوت الضعيف والثامه بعد سماع الرعدة الثوية
لا عتبر الرعدة الضعيفة وهكذا حال القرفة والاسنة كان قوة الحنجرة يخط
بالوهن والكلل واما القياس في لان ان ليس ذلك القوي لا يصد عنها الاغلا
موضوعات تلك القوى كما ان على العواسر والحسوس عند الحساس في الاغلا
يكونه في غير طبيعة المنفعة ويمنع من المقاومة فيوهنه والفعل وان كان ممتنع
القوة لكنه لا يكون ممتنع طبع العنصر التي يتألف من شئ من تلك القوى عنها
فيكون تلك الطباع مقبولة عليها مقاومة للقاء فيالوا القوا ومثلها
يفتنى لوهن في ما وقد يحصل للنفس التا طقة ضد ذلك لوهن فيهما او قد
والكلل وانها قد لا تكل عند تواردها لافكار المؤدية الى العلوم ويقتوى ذلك
الا زباد كالاتها واما قلت اقل ككل النفس لغير الاكل لكان العاقلة
اذا كان تعقلها بمجاودة من القوة الكبرى فعدا ضعف من تعقل الفسف
معا واما لا تضعها في ذلك فانها وكلها لوهن ضعيفا ما التي تفتتت
الامام جاز ان يكون العاقلة غائبة بالتوع لسان القوي مع كون العاقلة لجميع
بدنية فلا يقبل احصا بعضها بالكلادون بعض اما القياس في ان
افاعيل القوى المحببة لانه لا يصد عنها الا عند افعال موضوعاتها وخطها
تحت حد واحد يقنع حد واحد جمع من الحكا كالسطو وابتاها الى ان

النفوس

النفوس التي تبتعد بالنوع وتختلف بالصفات والملكات لاختلاف الرتبة
والارادات والشارع والمم وجب بعضهم الى الفات مختلفة بالمهاينة هي
تختلف بالمهنية بمعنى انها تحت انواع مختلفة تحت كل نوع او تحت حدة
فيلتزم ان يكون في الكائنات مواد كعداد الارض الفضة وقوله ما اردوا
ولها من مادة صرفة قد تكثر في غير فاعقل في غير
جنود تحت قاتفاق منها بثلث ومما ذكرتها اختلفت اشارة الى هذا
انه كذلك ذهب هو الحما عندنا واما بمعبر ان يكون كل فرد منها الحما
لسا او لا في حدتي لا يترك اثان منهم في الحقيقة فالظاهر انه يقر بحد
للمع على اخذها بان النفوس البشرية داخل تحت حد واحد وهذا يقتضي
بالتبع فان الامور المختلفة بالمهنية تمتع ان يعجز احد واحد في
اكثر النفوس وانها في جوهرها واحدة تحت حد واحد وهذا يقتضي
المع الا في الجوهر والاهم وانما يختلف في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
فا على النفوس التي هي في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
ان النفس كات في حد واحد فانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
تعلقا بالذات بانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
ان النفس كات في حد واحد فانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
تعلقا بالذات بانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون

والانفس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس
والانفس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس
والانفس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس
والانفس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس والنفوس

النفوس التي تبتعد بالنوع وتختلف بالصفات والملكات لاختلاف الرتبة
والارادات والشارع والمم وجب بعضهم الى الفات مختلفة بالمهاينة هي
تختلف بالمهنية بمعنى انها تحت انواع مختلفة تحت كل نوع او تحت حدة
فيلتزم ان يكون في الكائنات مواد كعداد الارض الفضة وقوله ما اردوا
ولها من مادة صرفة قد تكثر في غير فاعقل في غير
جنود تحت قاتفاق منها بثلث ومما ذكرتها اختلفت اشارة الى هذا
انه كذلك ذهب هو الحما عندنا واما بمعبر ان يكون كل فرد منها الحما
لسا او لا في حدتي لا يترك اثان منهم في الحقيقة فالظاهر انه يقر بحد
للمع على اخذها بان النفوس البشرية داخل تحت حد واحد وهذا يقتضي
بالتبع فان الامور المختلفة بالمهنية تمتع ان يعجز احد واحد في
اكثر النفوس وانها في جوهرها واحدة تحت حد واحد وهذا يقتضي
المع الا في الجوهر والاهم وانما يختلف في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
فا على النفوس التي هي في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
ان النفس كات في حد واحد فانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
تعلقا بالذات بانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
ان النفس كات في حد واحد فانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون
تعلقا بالذات بانها في حد واحد لا يمتنع في حدتها بالتبع لحوال ان يكون

اي عد والنفس مساو بالعدا البدن لا يزيد ^{على} الاخر لانه لا يتعلق بمبدأ واحد
 النفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا بدنا
 واحدا اما على سبيل الاجتماع فيما لم يفرق ايضا واما على سبيل الانتقال من
 الى اخر فلا تته لو انتقل نفس من بدن الى اخر لانه لا يجمع فيه نفسان متعلقة
 وعادة لان عدوث النفس عن العلة القدعية بتوقف على حصول الاستعداد
 في القابلية البدن وعند حصول الاستعداد في القابلية عند وقت النفس
 لما تفر من لزوم وجود المعنى تمام العلة والعرض عليه بانه مع ابتداءه
 على كون المبدأ موجبا للاختار امي على حدوث النفس وقد قرره لا يبرهن شيئا
 الا بابطال الشاسخ الموقوف على بيان حدوث النفس قبله لا بد وايضا
 سمح لهما ان يكون مشروطا بشيئ لا يعادون استعداد البدن
 اخصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن كالتعلق بنفسه نفسا
 موجودة وقد بطل بدنه في حاله كذلك الاستعداد فلا يحدث نفس في
 لانفس شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين لغرض الحدوث لا يتوقفان على حدوث
 النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة بغيره من بدن اخر
 لزم ان يتبدل بتسامح حال ذلك البدن لان محل العمل والتدبر هو وجه النفس
 الباقي كان واللازم مطلقا واعترض بان التدبر كما قيله لولم يكن التعلق بالبدن
 شرطا والاستعداد في بدن البدن الاخر ما غا وطول المعنى نسيانها في حاله
 بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لانه لا يزيد على الابدان المتعاقبة

يدعى النفس من حيث ان لا يفرق بين
 وهو لانه متعلق بنفسه في وقت
 انفسه في وقت انتقاله الى بدن
 النفس في وقت انتقاله الى بدن
 النفس في وقت انتقاله الى بدن
 النفس في وقت انتقاله الى بدن

البدن

المخلقة

للحادثة فقط والفتاوى بطبا المشاهدة فانه يحدث وبار عامه مثل الابدان كثر
 لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاوله بيان الملازمة انه لو ملك بدن واحد
 بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسا لكين فقط فيكون
 تعطل النفس الاخرى وكلتاها فيجمع على بدن واحد نفسا وان لم يكن هناك
 الا نفس واحدة وكان متعلق بكل البدن من المالكين فيكون تعطل النفس اجملة
 اكثر من بدن واحد والنسب الطاهر البطلان والتميز عليه بانه لما يلزم ما ذكره
 ان لو كان التعلق ببدن اتم لازما البتة وعلى النسب اما اذا كان جائزا او
 ولو وجد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفسا الى الكثر من او ينتقل بدن
 حدوث الابدان الكثره وما ذكره من الصحة تعطل مع انه لا جهة على
 بطلانه فليس بلازم لان الابدان ما بالكلية وانما تارة بالجملة
 شعلة ويورد على الوجوه الثلاثة انها انما يدعى على ان النفس بعد مفارقة
 البدن لا ينتقل الى بدن اخر انسان ولا يدعى على انها لا ينتقل الى جسد اخر
 من البهائم والاسباع وغيرها على ما جوزه بعض الشاشية وسماه مسحاو
 ولا ان نبات وسماه نخشا ولا الى جوارح باخره كثر وسماه مسحاو ولا الى جوارح
 سماوي على ما رواه بعض الفلاسفة ولما يتبين فبينا انه اتفق لهما لكونه متعلقا
 النفس بالبدن على الاطلاق بعبارة وديلا المتكلمين على ذلك التصور للكتب
 والنسب واجتماع الامة وهي من الكثرة والظهور عنها لا يفتر الى الذكر والامثلة
 فعلا او متعاقبا النفس لو فقت كان لها من تقويمها كان خاشاها وقد يتكلم

ذلك الغير موجود الا بالانوار بالامكان لا يمكن ذلك الذي هو غير ممكن
 الاستعداد والفاء هو غير موجود فلا بد من وجوده ومحال ذلك يكون الشيء
 محلا لا مكان وجود ما هو مبدئي القوم للامكان فساده عنه فان لم يكن
 حكمه باسحقا ان يكون الشيء مستعدا للحصول مما يشبهه او فساده غير ممكن
 لجانا ان يكون المحل مستعدا للحصول النفس لما طاقه الانسانية لئلا يولد عنه
 بالاشي مما يكون محلا لا شيء كان وجوده ملحقا بغير استعداد لوجهه
 ومحل لا مكان فساده اي مستعدا لغيره من كل وجه فان كان محلا لا مكان وجوده
 وهو غير موجود الشوايف بحيث يكون متصفا بالشوايف حال وجوده فكلما كان
 فساده بحيث يتصف ببلد اشد باقيا بعينه في الامتداد بها التي بعينه مع شئ
 امتداد كون الشيء محلا لا مكان فسادا في ذلك المحل الذي هو غير ممكن
 النفس فاولها وليس مبدئيها اما محلا لها او حالها لا سبيل الى التام استار
 بقا الحال مع فساد محلا ولا المحل الا الاستعداد كون النفس مادة تعينها
 مجردة هفت لا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا وفساده قد يكون في
 الماد لسط امتداد فن النفس بعد فنا البدن وليس في ذلك على التام مطلق
 فلت النفس لما طاقه وان كانت مجردة ذاتها لكتما متعلقة بالبدن في قوله
 متفرقة من بصيرة لها في حصول كالاتها لكتا في هذا الاقطار الذي بينها وجوبه
 معانته النفس للبدن في قولنا لوجه جازان يكون البدن محلا لا مكان وهو النفس
 وحده فمما على ان يكون مستعدا لوجوده متعلقة به فيكون البدن محلا لا

هذا هو البدن
 المستعد لغيره
 في قوله
 مستعدا لغيره
 في قوله
 مستعدا لغيره

في قوله

وحدها من جنسها تمامها من ذلك من حيث تمامها بانه اياه بالهول استعداده
 تعلقاته ونقتهها في ذلك الوقت تعلقها به على وجوده نفسها كان هذا الاستعداد
 منسوبها اولا والذات التي تعلقها بغير وجودها من حيث تمامها متعلقة به بقاينا
 وبالعرض في وجودها نفسها هذا الاستعداد لكونه لضمان الوجود عليها
 متعلقه به ولا حيلة في الاستعداد منسوبها اولا والذات التي تعلقها
 بغير قيامه بالبدن من حيث وجودها نفسها بانه استعدا لغيره في قوله
 لا يكون مستعدا لما هو مبدئي له ومنه في الجهة التي حازان يكون البدن محلا
 لا مكان فالتا النفس على ما انه يكون مستعدا لغيره النفس من حيث انها
 متفرقة فيكون البدن محلا لا استعدادا لغيرها من حيث انها متفرقة لغيره
 انها مبدئية اياه بالهول استعدادا لغيره من حيث انها متفرقة لغيره
 انقطاع نديها على من جهلا نفسها لكون هذا الاستعداد منسوبها الى
 في نفسها بالذات ولا بالعرض فلا يكون هذا الاستعداد لغيره في نفسها اصلا
 لا بدله من استعداد لغيره وقد بين امتداد قيامه بالبدن ضد ظهر الفرق بين
 وجود النفس امكان عدوها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لا مكان
 مع انه محلا لا مكان الا اوله ويرد عليه جميع ما سبق ابراده في قوله
 حدثت مادي ولا تغير شيئا الا في الاصل ما اصلناه من البدن في قوله
 الحان النفس لما طاقه تعين منها وجوده انسانية على البدن في قوله

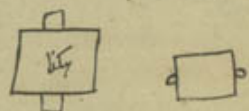
عقل

في قوله

في قوله

في قوله

لنفرقها في البدن والجزاة وقواها وهذا الكلام مني عليه ومعناه ان النفس
التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة فبقية عليه لا يفيض منها صورة فبقية
لبدن كقر والالكان النفس واحدة بدنان فيزاد عدد الابدان على عدد النفوس
فلا يساويان وقد بينا انها متساويان ونقول انهما واحدان بالذات
يعني ان النفوس الناطقة تدرك الكلمات بذاتها لا بواسطة الالآت بل بوجه
صورها ذات النفس تدرك الجزئيات بالانها اي بان برسم صورها الالآت
لانواع في ان تدرك الكلمات في الانسان هو النفس واما تدرك الجزئيات على
كونها جزئيات فنعد بعضهم النفس واختاره الله وعند بعضهم
والدليل على ان تدرك الجميع هو النفس انما حكم بين الكل والجزئ والحاكم
للكلييات بين الشئين لا بد ان يدركهما فالله يدرك من الانسان جميع الكليات
شئ واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات
ايضا اياها واما ان صور الكليات ترسم في النفس دون قواها الجسمانية
وصور الجزئيات في قواها لانها فقد سبق بيان الالآت في بحث تجرد
النفس بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين ووضعها مع الشئ
يعني قد تجل برها مجتمعا بمرتين وتساويين في جميع الوجوه الالآت احد
على عين المربع الوسطاني فالأخر على يساره على هذا الشكل من غير انشا
اي من غير ان يشهد هذا التجمل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج



علم

هذا الكلام مني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة فبقية عليه لا يفيض منها صورة فبقية لبدن كقر والالكان النفس واحدة بدنان فيزاد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يساويان وقد بينا انها متساويان ونقول انهما واحدان بالذات يعني ان النفوس الناطقة تدرك الكلمات بذاتها لا بواسطة الالآت بل بوجه صورها ذات النفس تدرك الجزئيات بالانها اي بان برسم صورها الالآت لانواع في ان تدرك الكلمات في الانسان هو النفس واما تدرك الجزئيات على كونها جزئيات فنعد بعضهم النفس واختاره الله وعند بعضهم والدليل على ان تدرك الجميع هو النفس انما حكم بين الكل والجزئ والحاكم للكليات بين الشئين لا بد ان يدركهما فالله يدرك من الانسان جميع الكليات شئ واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لانها فقد سبق بيان الالآت في بحث تجرد النفس بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين ووضعها مع الشئ يعني قد تجل برها مجتمعا بمرتين وتساويين في جميع الوجوه الالآت احد على عين المربع الوسطاني فالأخر على يساره على هذا الشكل من غير انشا اي من غير ان يشهد هذا التجمل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج

لا يتخذ تجمل اخر عا وتتميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا ايضا
بينها الجلب هبة وانها وعلى حدها كالمقدار والشكل والشوا والاسما في ذلك
تقرن تساويا واما من جميع الوجوه بل بالكلية ان يكون محال الحد فيخرج الالآت من هذا
هو المحال المحال لان المفروض انه لا يوجد في الخارج فنعين المحال لذلك والجزء
ان يكون محال لذلك فنعين الالآت للجمانية واحتمل ان هذا انما يتم في المتخيلات
السمات بالصور ودونها التسميات معان جزئية فيكون ادراك النفس للجزئيات
معاونة الالآت لما ادركت النفس هوية الاشياء فوسط الالآت وذلك والالآت
بطا بالضرورة واجيب ان المفقر الى توسط الالآت هو الادراك الذي هو بين
ادراك الصورة واما لا يفقر الى ادراك الصورة كادراك النفس لها الا
يفقر الى توسط الالآت وقد عاينناهم من حرج بان ادراك الجزئيات المادية هو
يكون الالآت واما ادراك الجزئيات المجردة لتصوير النفس هويةها فلاحا
الى الالآت الجسمانية والنفس قوي تشترك بها جزئياتها في الغاذية والذاتية
والمعدية واخرى تخصها يحصل الادراك اما الجزئيات او الكل يعني ان النفس
الناطقية قوي تشترك بها الحيوان والاشياء والاشياء وقوى اخرى تخص
يحصل بها الادراك الجزئيات وهي قوي تشترك بالحيوان والاشياء والاشياء
وهي الحواس الخمس الظاهر والباطنة وهذه القوى التي يحصل بها ادراك
الجزئيات وطاقتهم تخص من الالآت لانها تتخضع بالاشياء وهو قوي
الادراك

تحصلها اذ ذلك الكلي اما القوي التي تشارك فيها النبات والحيوان الا انهم لم يحصلوا
 ثلثة اشكال لاحل ^{الاشهر} اللحم وهي العاذية والنامية ووحدة لاجل النوع وهي القوة
 وهذه القوى الثلثة لا احصا البتة بالاعضا قولها وهي اوسع ^{شافية} صعبة
 ايضا اما العاذية وهي جعل الغذاء الى اشكاله المتعددة ونموها بافعال
 جزئية ثلثة لحد ما يحصل العوم البدك وهو اللطيف الذي هو القوة
 العربية من الغفل شبه بالعضو وقد جعل به كما يقع في عدد اسم اطرقها وهي
 الغذاء والثاني الاثرا وقد جعل به كما في الاستقامة والثالث التثبيد
 بعضو المعتدي حتى قوته ولونه وقد جعل به كما في البرص والرموشان جميع
 البدل ولا تراق موجودان فيها والتثبيد غير موجود في هذه الاعمال الثلثة
 لا بد ان يكون تقوى ثلث لكن القوة العاذية هي مجموعها وقوة اخرى
 تتخذ كل واحدة منها والظاهر لتمام مجموع تلك القوى الثلث والقوى
 التي يصدق ^{سماها} التثبيد بسمها مغيرة ثابتة وهي واحدة بل الجنس الاثنان
 والمركبات التي لها اعضا واخرى تختلف بالحقيقة بغيره الاعضا وتختلف
 بالنوع او يكثر عضو منها فتغير الغذاء التثبيد بخالف التثبيد القوة
 الاخرى واما النامية وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المعتد كزيادة
 في الاقطر الثلث بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضا الاصلية على
 ما يتولد من الخلق كالعظم والعصب والبراطين وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين ^{الاشهر} التثبيد والتثبيد

والتثبيد

فان العنق

فان التثبيد يزداد في الاعضا المتولدة والدم والحم والشحم والاشجار الاعضا
 الاصلية وقدر التثبيد في العنق واليد والرجل من قدره في الطول ايضا
 ويقولنا بنسبة طبيعية صح او لا فانه ليس بنسبة طبيعية بل خارج عن الحرف
 الطبيعي واما المولدة فالمراد بها الجنين وعندها بصارتها كما في العاذية فانها كما
 ذكرنا اعتبارها في ثلث اجزاءها المجلبة فضلا عن الحضم التي هي منسوبة وهذه القوى
 عملها الاثنان لان ذلك الذي يصيرها وثابتها ما جعله كما في الخلق الحاصل
 من الذكر والاشجار الرحم لعضو مخصوص من اجزاء بعض مستعدا للعضو ^{بعضه}
 للعصبية وبعضه مستعدا للرباطة الى غير ذلك وهذه القوى لبيثة العنق
 الاولى لان المقرة لا يطبق على هذه القوى تطلق على هذه القوى الثلثة
 قوى العاذية ايضا لوجود معنى التعريفها فخص هذه بالمقرة الاولى وذلك ^{بالمقرة}
 الثابتة لتعددها على ذلك الموضع وقوة هذه القوى انما تكون حال كون ^{المنزلة}
 في الرحم تصادف ذلك فعلا القوة المصورة لانها تقدر موادها للاعضاء ^{بالمقرة}
 تلبسها صورها الخاصة لها واما المراد بالقوة المصورة لانه سبيلها
 واما اجمع هذه القوى ما الى العاذية ولان بقا البدك بدو الغذاء
 لان البدك انما يمكن تكوينه من رطب يكون قابلا لتغييره والتثبيد ^{بالمقرة}
 من حرارة عاقدة منضجة محلبة للفضول ويلزمها الاحالة ان تعمل الرطوبة
 ويجعلها على ذلك الهواء الخارجي والمركبات البدئية والنفسانية فتكون ^{بالمقرة}
 من غير ان يكون الرطوبة

التثبيد في العنق واليد والرجل من قدره في الطول ايضا
 ويقولنا بنسبة طبيعية صح او لا فانه ليس بنسبة طبيعية بل خارج عن الحرف
 الطبيعي واما المولدة فالمراد بها الجنين وعندها بصارتها كما في العاذية فانها كما
 ذكرنا اعتبارها في ثلث اجزاءها المجلبة فضلا عن الحضم التي هي منسوبة وهذه القوى
 عملها الاثنان لان ذلك الذي يصيرها وثابتها ما جعله كما في الخلق الحاصل
 من الذكر والاشجار الرحم لعضو مخصوص من اجزاء بعض مستعدا للعضو ^{بعضه}
 للعصبية وبعضه مستعدا للرباطة الى غير ذلك وهذه القوى لبيثة العنق
 الاولى لان المقرة لا يطبق على هذه القوى تطلق على هذه القوى الثلثة
 قوى العاذية ايضا لوجود معنى التعريفها فخص هذه بالمقرة الاولى وذلك ^{بالمقرة}
 الثابتة لتعددها على ذلك الموضع وقوة هذه القوى انما تكون حال كون ^{المنزلة}
 في الرحم تصادف ذلك فعلا القوة المصورة لانها تقدر موادها للاعضاء ^{بالمقرة}
 تلبسها صورها الخاصة لها واما المراد بالقوة المصورة لانه سبيلها
 واما اجمع هذه القوى ما الى العاذية ولان بقا البدك بدو الغذاء
 لان البدك انما يمكن تكوينه من رطب يكون قابلا لتغييره والتثبيد ^{بالمقرة}
 من حرارة عاقدة منضجة محلبة للفضول ويلزمها الاحالة ان تعمل الرطوبة
 ويجعلها على ذلك الهواء الخارجي والمركبات البدئية والنفسانية فتكون ^{بالمقرة}
 من غير ان يكون الرطوبة

والتثبيد

فلولا ان الغذاء يخلط بغيره ما يتجمل منه له على بقاؤه مدة تمام التكوين فضلا
 عما به ذلك وليس بوجوده الخارج جوارا ما من بدن الحيوان استعماله بطبيعية
 فلا بد ان من لا يكون للنفس قوى من شأنها ان يجبل الوارد في ثنا
 جوهه اعضاء البدن ليحلف بذلك بدل ما يتجمل منه وهي القوى العادية
 واما الحافظة فلان ثبت من ان القوى ضرورية وعند الاستجابا
 التولد ما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل المادة التي
 تحصلها العادية ما يتقاربه للخصم ولما كانت المادة المنفصلة اقل
 من المقدار الواجب للخصم كما وجد النفس ذات قوة تصنف المادة التي
 تحصلها العادية شيئا هشيا الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارا
 في الاقطار على تناسبه بل هو باسما ذلك النوع الى ان يتم الشخص
 للعادية قوى اربع هي الحافظة والماسكة والمحافظة والذاتية لما كان وجود
 الشخص يتم بفعل القوى العادية والذاتية كانتا مقصودتين في ذاتها
 ولكن لما لم يكن ذلك لا يتجمل الغذاء اهما في اصلاحه ودرجه فضلا
 اجتمع الى صف قوى اخرى هي تلك الاربع خواصه وبنيت القوى
 العادية والذاتية لانه فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتفصيل صفات
 القوى واما الحافظة للعادية ولم يقربها لعادية ولذاتية
 لما ان العادية ايضا عن الذاتية فعلها هو المقصود بالاربع واما

اعني خادمتها الصا ٤٣

للجاذبة فطالان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء
 لا يجلو امانا ان يكون شيئا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
 خفيفا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
 فانه للملك في اشتد حاجته الى الاعضاء العذبة ويجد في دفعه الى
 من غير زيادة لمع ارادته مساكه في نفسه وايضا ان الجذب بالروح
 وان تناوله اولاد وما ذلك الا بعد المعنى اللدنية الى قهرها وايضا
 الرعدة اذا كانت عالية عن الفضول بعيدة العهد الجماع يحصل الانسان
 وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة ولان الغذاء
 لا يدفعه من الاستحالة حتى يصير شيئا جوهه لتسكنه ولان استحالة حركه
 وكل حركه زمان فلا بد ان زمانا من مثلها لتسكن الغذاء الى جوهه لتسكنه
 ولان الخلط حسب رطب يتبال استحالة يقف بنفسه زمانا ولا يد
 من قهره يقصر على الوقوف وذلك القاسم هو الماسكة ووجودها في بعض
 معلوم بالخصم فان اراد التفريح قالوا الاثر جابطن الحيوان حال ما
 تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن
 ان يسيل من ذلك الغذاء شيئا وايضا قالوا اننا نشققنا بطون الحمار من
 تحت الشرة وجدنا رجا منقمة القضا ما شديدا بحيث لا يسيل
 فيها طرف الحبل وايضا فان المتى اذا استقر الرحم لا ينزل عنها ثم نقله

المستكن ٣٥

واما اللمحاضة فلان حالة القوة المغير انما يكون لما هو متبا
 الاستعداد للصوت العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة
 التي تجعله متقاب الاستعداد وتلك القوة التي للمحاضة وحسب
 للضم اربع اوتها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كلبوسا الى جوهر
 شبيها بما الكشك الثخين اما الخالطة المشروب وذلك ان
 الحيوانات واما بل الخالطة المشروب كما في جوارح الصيد ^{الابتداء}
 ذلك المصروف الفهم عند المضع ولهذا كانت الخنطة الموضوعة تفعل
 في تصابع الله ما ميل الى الاثقل المطبوخة ولا المدة قويا للعب
 وتاينها الكبد فان الكلبوس انما انضمام في المعدة انما في الطبقة
 بالعرف المستعاة بالماسا ايضا الكبد وتداخلت في العروق المنتشرة
 المتصاكنة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يذابة الكبد بكنية الكلبوس
 فينضم هناك انضماما تاما وتصلح صورته النوعية الغذائية
 وتستعمل في الاخلاط ويستعمل كيموسا وابتداء الهضم في الماسا ايضا
 وانتهاء العروق وابتداءه من حين صعود الخالطة في العروق اعظم
 الطالع من حيث الكبد ورجعها ورجعها في الاعضاء وابتداءه من
 ما ترشح الله من في العروق واما الى التذاهة فلا تبه للبعث في بعض
 تمامه جزا من المتكبد بل يفصل منه ما يضيئ المكان وينبع ما يرد

هذه القوة التي هي
 في المعدة
 هي التي تجعله متقاب
 الاستعداد للصوت
 العضوية

الرفق

من الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفصل ويفصل فلا
 بد من قوة تدفع تلك العضلات ووجودها عند الحشون ^{التي}
 والفق وازاحة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما العبد
 فان فيها الخالطة وطرا والخاصة والدافعة بالنسبة الى الغذاء ^{التي}
 وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تقتضي به خاصة والنوعين
 لما لا يتقارن وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما القوي ^{التي}
 كما في البصير المرفول واما عكسه كما في الغض الشيوخ والذبول ^{التي}
 النمو والفران يقابل السر والمصنوعة عند كبط الاستعانة ^{التي}
 هذه الافعال المحكمة صدق وهذه الافعال المحكمة المركبة ^{التي}
 بسيطة ليس لها شعور اصلا والفر الى العرف ذلك حتى يطل القوى
 مطلقا وادخل ان الافعال المنسوبة الى صادرة عن ملائكة ^{التي}
 لهذه الافعال تغلقها بالشعور والاختيار ويرد عليه انما لا نسلم
 ان المصنوعة قوة واحدة بسيطة ولا يجوز ان يكون وحدتها
 بالجنس كانت المغير واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم
 فلم لا يجوز ان يكون صدق وهذه الافعال عليها ^{التي}
 فان الخلق انما يحصل من فصيلة الهضم الرابع في الاعضاء ^{التي}
 كل عضوا انما يستعد بصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال

المحكمة المنقنة على الظاهر المشاهدة من الصور المحيطة والاشكال
 والنفوس المولفة والالوان المختلفة وما روي فيها حكيم و
 مصالح قد تجرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول الافهام
 حتى بلغ المدقق فيها المحل على التشرح ومنافع خلقه الاشارة
 الآن مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علمه كما يخفى على من قد علم
 مما لا يكاد يد عن العقل بعدد رعا عن القوة التي تمومها مصورة
 فحينئذ كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بانها تلك الامور
 لا يكون ان يصدر الازهر عن حكيم علم جليل وهذا كلامهم في القوة
 اقول والاعتراض عليه بعد ما قبل من ان ابتداء هذه القوى
 واحكامها المذكورة مباهجة بالامر الاعلى اصول الفلاسفة وان
 لا يصدر عنها الا الواحد وان الواجب تعالى وجوب الذات واما القول
 باختياره في ان يكون هذه الاعمال كلها صادرة عنه ابتداء واما
 جوهرا ان يصدر عن الواحد كثر من واحد جاز ان يكون هذه الاعمال
 كلها صادرة عن قوة واحدة هذه المشا لا يتم على قوانين علم الكلام
 واما ذلك انما من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين ^{وهو}
 الاقل انما لانهم ان الغاذية قوى تلك قواكم فعلها انما يتم بانها
 خبثة ثلثة قلنا لم يكن تحصيل جوهر اليبس وهو الدم والخلط ^{الذي}

فعلها صفة الكبد والاصاق فلما جاز به العضو واما الغاذية
 فتفعلها ليس الا التشبيه فليس هناك اذ قوة واحدة يصدر التشبيه
 التامة انما لانهم ان الغاذية غير هامة فان اكثر الاطباء والكيميائيين
 وابن سهل المسيحي صاحب الكمال وغيرهم من الاطباء المتأخرين
 لم يعرفوا بينها وعلية ما قبل في الفرق بينهما ان القوة لها صفة
 يتبدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذية وابتداء فعل الماسكة
 واذا جذبت جاذية عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فان
 العضو فله صورة نوعية واذا صار شيئا بالعضو ^{تطهر}
 تلك الصورة وحدت صورة اخرى فيكون ذلك كذا
 للصورة نوعية العضوية وفساد الصورة وهذا الكون
 والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لا اجل
 ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية فالانقاص وياخذ
 استعدادها للصورة العضوية في الاستعداد والابوال اقول
 ينقص التامة ليستد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
 الصورة الاولى وهي الدموية فحدثت اخرى وهي الصورة
 فيها حالتان احدهما سابقه على الاخرى فالحالة ^{الاولى} هي
 القوة لها صفة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية
 ويرد عليه انه لا يجوز حصول الحالتين لقوة واحدة

الذوقية ٢

فانه لو اعتبر عدد مثل هذه الحارات واستدعت كل واحدة
 منها قوة عظيمة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء
 له استحقاقات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحقاقا
 في الكيف فقط وبعضها استحقاقا في الصورة النوعية ايضاً
 كما ذكرناه انفاً ولما جاز ان يكون تلك الاستحقاقات كثيرة
 بقوى واحدة هي الخاصة فليجوز ان يكون الاستحقاق للصورة
 العضوية انما بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة
 الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة
 للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انما
 لانما ان لتامة غير الغذائية لا يجوز ان يكون هناك قوة
 واحدة تختلف حولها بالقوى والضعف فتحصل بوجهها من الغذاء
 ما يريد على قدر يحتاج من الاعضاء الاصلية وذلك بسبب
 التوافق بين قوتين ثنتين ثم يتفرق اليها شئ من الضعف فيحصل
 منها ما يساويه وذلك من اوقوى الترتيب لا يربيع ثم
 يتزايد ضعفاً ولا يقوى على تحصيل ما يساوي المحلل وذلك
 في ستن الاخطاط المحل الذي لا يتبين عند الترتيبين ومن
 الاخطاط الطاهر الذي هو ما بعد الى اخر العر الرابع انما لان
 المولد للمعزة قوة اخرى القوة المعيرة التي لا يتبين احد ما صنعتها

فانما

اصلها انما يشتمل على ذلك
 في اشارة الى ذلك

فانما تفعل ذلك كما تفعل معيرة الشدة اللبن فضلة غذاء وانما
 ان في الشدة قوة اخرى فليس المنى الاضلة غذاء الاثمين كان
 اللبن فضلة غذاء النديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات
 قوة المعيرة الاولى فوكلمة اثباتها ان المنى متشابهة للاخر اولاً
 هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكن فعل
 المصورة في بعضه صورة العصب في بعضه لآخر صورة العظم
 نرجحاً بل امر تخرج قلنا لانما ان المنى متشابهة للاخر بل هو مختلف
 الاجزاء كما ذهب اليه افراط وشيعة لان المنى يخرج من كل
 البدن فيخرج اللحم جزئياً شبيهة به ومن العظم جزءاً شبيهة به
 هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء متشابهة لاختلافها
 بعضها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول وان
 ذلك وادع عليكم في القوة المعيرة ايضاً فان المنى اذا كان متناً
 الاجزاء كان اعداد جزئه للعظمية دون كثر ترجيحاً لا يرجح
 وان اجتمعت بان الاضلة قد يكون محسباً يختلف به افرجة
 الاعضاء بسبب قوتها وبند هامن جزء الارض كان ذلك جواباً
 لتاليه واما الاختلاف انهم يجعلون المولدة والمصورة و
 فيهما قوى للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدة

الاجزاء

حدوث المخرج تمام صور الأعضاء فالقول باشتصاص الأعضاء إلى
 المصونة قول مجرد والآلة قباذى الآلة وفعلها بنفسها مع
 مستعمل تاما وهو بطل قد فوج بان ذلك إنما يرد وجعلت المصونة
 من قوى نفس لتأطقة للمولود واما وجعلت من قوى النفس لتأطقة
 للأرض قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه تلك
 فلا اشكال في التصريح في شرح الاشارات ان نفس الارض
 تجمع بالقوى الجاذبة اجزاء غذائية ثم تخلطها اخلاطاً وتفرغها
 منها بالقوى المولدة مادة المير وتجعلها مستعدة لقبول قوة من
 شالها اعداد المادة ليعرفها انسانا فيصير تلك القوة متباينة للقوى
 تكون صورة حافظة لمخرج كالصورة المعدية فتران للذئب يرايد
 كالألة الرجم بحسب استعدادات يكسبها هناك الى ان يصير مستعدا
 لقبول نفس كل يصيد عنهما مع حفظ المادة الافعال النباتية
 فيجذب الغذاء وتضعفه تلك المادة فينميتها وتكال المادة
 بتربيتها اياها صلوت فيصير تلك الصورة مصدرا مع مكان
 تصد عنها هذه الافايل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
 نفس كل يصيد عنهما مع جميعها ما تقدم الاله الحيوانية الصا
 فيصيد عنها تلك الافعال فينبى البدن ويكمل الى ان يصير مستعدا

القوى

قوله النفس لتأطقة للمولود
 وقوله النفس لتأطقة للأرض
 وقوله النفس لتأطقة للمولود
 وقوله النفس لتأطقة للأرض

لقبول نفس لتأطقة يصيد عنهما مع جميع ما تقدمه النطق ويبقى
 مدبرة الى ان يجلى الاجزاء واما قوة الادراك للجحى فبقا للثس
 وهي قوة منتشرة في البدن كقوة من شالها ادراك الحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة ولخوذ لك بان يفعل عنها العضو لا يستعمل
 المماسية بحكمه لاستقرار الشئ والحواس الذي بصير به الحيوان
 حيوانا هو اللبنة فانه كان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سا
 القوى دونها كذلك حال الارض للحيوان لان مرجحة من الكيفيات
 الملموسة وفادها باختلافها والحس الطبيعية للنفس فحيان يكون
 الأول هو ما يدل على ما يقع بقا النفس ويحفظ به الصالح وان كان
 الطرائع التي يدل على امور يعلو بها منفعته خارجة عن القول و
 مقرر خارجة عن الفضا والذوق وان كان ذا الأعلى الشئ الذي يبعثه
 يستيق الحيوان من المصطلحات فيجوز ان يبقى للحيوان بدونه لا نشأ
 الحواس الاخرى على الغذاء الموافق واجتبا المصا واليدش منها على
 ان الهواء المحيط بالبدن محرق او يجم لشدته الاحتياج اليه كان
 مجموعته الاضراسا راي في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس فيخرج
 كالكلب والقطا والكلية كالثابتة التي بما يلا فيهما من الحماك اللذاع
 فان الكلب والقطا للصقراء والسقود والكلية مضمنا لما فيه لذع
 وكالذئب فالقنادة الحرة فتباليها صك كان بعضها ببعض والعظام
 الرقيقة الناعمة

منتهى

صلاح

يكون

بجهد

والطحال

الكلية كالثابتة التي بما يلا فيهما من الحماك اللذاع
 فان الكلب والقطا للصقراء والسقود والكلية مضمنا لما فيه لذع
 وكالذئب فالقنادة الحرة فتباليها صك كان بعضها ببعض والعظام
 الرقيقة الناعمة

بالضغيم ر

فأما أسباب البدن ودعامة الحركات فلو احتست لتأثرت بالضغط و
المتراحة بما يرد عليها من المصاكن وأثبتها بعضهم للقلبيات
زعماء منهم لها من لوازم الحياة وللأفلاك جوة تكون حركاتها
نفسانية فيكون لها شعور وليس بالضرورة والقولان تكون الحركات
و دفع المناو وكون وجودها في الفلك الممتنع عليه لكونه واقفا
معتاداً ودرابن ذلك إنما هو الارضية واما الفلكيات فيجوز
ان يوجد لغرض آخر كئذ ذهاب الملامسة والاهتكاك والجبب
بمنع كونهما من لوازم الحياة على الإطلاق اما ما ذهب اليه البعض
وجود الملامسة للعنقياً بناً على ان الارض تعرب عن العلوي السفل
والثابت بالعكس وذلك يدل على شعورها باللامسة والمناو في غاية
الضعف وفي غفلة وفي وحدته نظراً تاماً ذهب الجمهور الى الملامسة
واحدة بما يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اخلاذ المدركات
لا يوجب إدراكاً يستدل بذلك على تقدمها بها وذهب كثير
من المحققين ومنهم الشيخ الخاهاقوي متعدد بناء على ما نقله في
القوى من ان القوى الواحدة لا يصد عنها أكثر من واحد فعالموها
ملموسات مختلفة الجنس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة
تكمّلها بقضاياها فانبتوا الكبر من الضدين منها قوة واحدة هي الحكمة
بين الحرارة والبرودة والحكمة بين الرطوبة واليبوسة والحكمة بين الحيوة

بالتام

اختلاف

واللامسة

واللامسة والحكمة بين الدين والقتلابة ونصحه من زاد الحكمة
بين النقا والخفة قالوا ويجوز ان يكون هذه القوى بأبهر الله
واحدة مشتركة بينهما وان يكون هناك في الآتي انفساً غير محسوس
فهذا نوع اتحاد القوى ويورد عليه ان المدرك بالحس هو المقتلابة
كالحرارة والبرودة دون التصافاته من المثل المدركة بالعلم والحواس
وإذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدق عليها التام في
يجوز ان يصد عنها ما هو أكثر من ذلك وأيضاً ان الطعوم والارواح
والاكتوا اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوى المدركة لها وكون
التضاد فيها بين الملموسات أكثر وأقوى لا يجب نفاؤها منه التوافق
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والقتلابة وقوى
في العيسا المغموش على جرم اللسان وهو تالي اللسان المنفعة التي يمكن
به على جذب دفع المناو من المصنوع ما كان الذي يمكن به علمه من ذلك
من الملموسات ويوافق في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في
النفس الملامسة لا تؤدي للطعم كان انفس ملامسة الحار يودي الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنعثة عن الآلة المتأهنا
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن شوائب الطعوم وقوة
لعل الطعوم كلها لا يود طعم المذوق كما هو الى الذائفة فان المرئي

انها غير متساوية
انها في المتضاد
الكلين

اذ تكيف لعا به بطعم الخلط العال عليه لا يدرك طعمه الا بشرا ما كونه
 الامتوية والمشروبة المبتوية بذلك الطعم فان المرور يذوق طعم العسل ثم الخلق
 ثبات توسعها اما ان يخالفها اجزاء لطيفة من ذوق الطعم ثم يعوض
 هذه الرطوبة معها جرم اللثة الى الذائقة المحسوس كحقيقة
 ذى الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتقهر وصول جرم المحسوس الى
 للكتيفة الحاسية او ان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب الجاوة
 فيعوض وحدها فيكون المحسوس كحقيقتها وعلى التقديرين لا واسطة
 بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الاصل المحتاج الى توسط
 الجسم الشفاف وقد يركب من القمع واللحم حسابا لا سيما كونه اللثة
 فان سطح اللسان ينفع عنها النفاستيا بالشمع لها التذوق
 فيلحق على النفس القوتين معا كما ذكر واحد بل يتميز في هذه الشم
 وهو قوة مؤرعة والراند بين الثابتين والخيوم الشبهتان
 فيلحق الذوق ويفتقر ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من طرا
 الى الخيشوم وذهب الجهور على ان ادراك الوراخ بوصول الهواء
 المتكيف بكيفية ذائقة الى آلة الشم وقيل سخر وانفصاله عن
 ذى ذائقة بخالط بالاجزاء الهوائية فيصل الى الشاوقيل بعد ذى ذائقة
 في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا يفرق انفصالا وقد اثنى بان

اشترى الى المهد والرا العجوة
 الرق المنقار وهو الهوان

ملا

من المسك بشرط طول الاذمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان وزنه
 وحجمه فلو كان ذلك الشم بالبخير والافضال الاجزاء لما امكن ذلك
 وردت اناث بان المسك قد يذهب به الى شفا بعبارة جدا وغيره
 بالكيفية مع ان ذائقة تدرك الهواء اذمنة متطاولة وتساك الفرف
 الثاني مان الشم لونه يكن تجليل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن
 لما كانت الحارة وما يجهتها من ذلك والبخير يذوق الوراخ ولما كان
 الشد يد ينجفها ولما ذبلت لتفاحا بكثرة الشم والازهر يطبخ في
 والجواب منع الملازمة لحوان ان يكون ذلك من جهة ان الشجر يتخلل
 الاجزاء بين على تكيف الاجزاء الهوائية بكيفية ذى ذائقة وكثرة اللس
 والشمع على قول التفاحة وتخليل طوبانها قال الامام والحق ان كليهما
 تان يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذى ذائقة
 الى آلة الشم انفا سبب الادراك ذائقة كما ان وصول الهواء المتكيف
 بكيفية ذى ذائقة اليها سبب له وتمسك الاخرى بان اللسان
 مع شدة لمانها المجاورة لا يستحق الاعلى مساواة قوتها
 فكيف يجيل الجسم ذى ذائقة للهواء على فشا بعبارة على ما حكى العلم
 في التعلم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة بعيدة مثل
 ما في فرسخ برائة حيف حصلت من قبله وقعت بين اليونا

ويغنى

الوقاية من ذوق الشم
 الامام لا يذوق فيه سواد ويراس

وقد اختلفوا في كون الصوت موجا او ذرريا
فمنهم من قال انه موج واما من قال انه ذرري

مع امتناع ان يبلغ استخالة الهواء الى تلك المشقة وامتناع ايضا
ان يتخلل من تلك الجيفا خرايسا فرماني فرسخ ودرهنا بحجر
استبعادا لدليل على الامتناع سلمنا ذلك لكن وصول الهواء المتكيف
الى المسافات البعيدة على ما حكمه جوزان يكون لطبو الرياح قوية
على انه يجوز ان يكون ادلكها الجيف بالبارحة حين هي معلقة
في الجو العالي وشدة السمع وهي قوة مودعة في العطف فترى
مقعر الصماخ ويتوقف ادلكها وصول الهواء المنضبط للتكيف
بليغته الصوت بسبب موج الحاصل من وقع اى ساس عينا في
اي نقرها واما موج الهواء اما لقرع فلان القارع بموج
الهواء الى ان ينقل من المشقة التي يسلكها القارع الى جنبها واما
القارع بموجها الى ان ينقل من المشقة التي يسلكها المتلوع الى جنبها
فقد لا يرب جميعا يلزم لابتعاد من الهواء ريقا للشتك والتوج
الواقين هناك ويتربط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقارع
كله فرغ الطير وقلع الكواكب بخلاف القطن لعدم مقاومته الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لتعلق حاسته السمع به فيكون
بعيدا عن الحاسته كما لم يبق له بوى مع بقده في البامرة لاجل تعلقها
ولاننى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هو له ولحا

مخلقة
من طرفها
اراد تقيده

واحد بعينه يتموج ويتكيف بالصوت لوصوله الى القوه السامعه
بل انما يجاوز ذلك الهواء المتكيف بالصوت لوصوله يتموج ويتكيف
بالصوت ايضاً وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الى ذلك الصماخ
فذكر كما السامعه واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاطلاق من وضعه على طرفها
طوله ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وسكته فيه بصوت حاله
ذلك الانسان دون سائر الخايفين الثاني انا اذا رايتا من بعيدا نارا
عربا يقين على الخشب رايتا البقرة قبل السماع الصوت الثالث ان الصوت يميل
مع الريح كما هو المجرى في صوت مودع على المسافة فمن كان منه في جهة
الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض امامه بان الوجوه الثلاثة راجعة الى ذلك
لان حصولها انه من وجوه وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
السماع وقته لم يوجد له يوجد فلا يفيد الاظن وانما جازوا انما
ذلك بتعونه لحدس القوه من الاذهان النافذة بعيدا يقين وكل حال
في كثير من مسائل العلمانية التي يستعاقبها بالجدس الصائب ولا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة بالغير يقينا وعمود بوجوه الآول
ان الحروف والاشياء لا وجود لها الا ان حروفها ونحوها معها فان

منه ان يكون
او ان يكون
او ان يكون

فان يكون
بانه

من طرفها

فان قد سمعنا ما قبل وصول الهواء بخلافها الى ما هنا التباين ان حار حار في كل
الوحدة اما هو واحد او هوية متعدي على الاول يجب ان لا يسمعها الا
سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا اذا راد منه من انذار ان يبقى
ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل كهيئة الى صماخ واحد
وعلى ذلك يجب ان يسمعها السامع الواحد اذ اكدت في الثالث قد
يسمع السامع كلمة السامع كلام غيره وان حال بينه الجدار المحيط بالآذان
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يسمع الهواء الحامل تلك الكيفية ينفذها
لجدار لان الهواء لا يعمل الكمال المحصور ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فلا
تأدى الى الجدار وصدته بكتافة له يبقى ذلك الشكل الذي لا يخله صاهوا
حامل للصوت المحصور فبعد وجهه عن المنافذ وجبان لا يسمع كهيئة تلك
الحروف ولا يسمع عن الاولات الحروف الصامتة اية الحروف لا يسمع
الوجود فيجوز ان يبقى فما يصل الهواء الحامل الى الصماخ وعلى الثاني بان
بان الحامل لها هوية متعدده لكن الوصل الى السامع الواحد بان يكون
واحدا ولو فرض تعدد الوصل اليه جاز ان يكون السامع مشروطا
بالوصول اذ لمرة فيكون نظر السامع فيما بعدا متيقنا وغايات بان
السمع بقا الهواء على الكيفية التي هو الصوت المتفرع على التفرع ولا يبعد
ينفذ الهواء بالمنافذ الضيقة متيقنا بالكيفية التي هو الصوت المحصور

والطائف

واطلاق الشكل على الكيفية فيجوز ان فالان الهواء لا يعمل الكمال المحصور
ما لم يتشكل بشكل محصور اذ به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه من شكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذ ذلك الشكل
متيقنا بشكله على حاله وانه البصر وهو فوق مودعه متيقنا
العصبيين المحقوتين اللتين تبتان من غود البطين المقامين
الذماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بجلي التذبتين من بيناتنا
منها ياد او تيبا سالتاب منها عينا حتى يتيقنا ويصير عيونها جدا
نما التاب يتعد عينا الى الحد فة اليه والتاب ياد الى الحد
البري ذلك التجويف الذي هو في المنقح اذ وقع فيه القوة
الباهرة يجمع للتور وانما جعلت هاتان العصبين المحقوتين
للاحتياج الى كثر الروح الحامل للقوة الباهرة تجارا وسارا نحو
الظاهرة وتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطة السائر
للصبرات كانت شكل المقدار والحركة وغيرها ويرد بالبصر بالذات
ما لا يتوقفنا بصا على اصدار غيره بالبصر بواسطة ما يتوقفنا اصدار
على اصدار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء
ليس الا واما اللون فهو اصدار من بواسطة الضوء وكنت المبررات
بلا اذ بالمرحى بالذات ما يكون مرتباً برونه متعلقة به ابتدا راي لا

2

يكون تعلق تلك الرؤية بالذات وتعلقها بعينها بالذات
ثابتا وبالعرض على قياس آخر في الاعراض الأولية والاعراض الثانية
وعلى قياس الحركة الثانية والحركة العرضية فان الضوء متى متعلقته
به ابتدا بالغير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء
غير المتروكة رؤية اخرى وروية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيئا فلان رؤية احد ^{متعلقته}
بالضوء والذات والآخرى متعلقته باللون كذلك ولهذا اكتشف
كل واحد منهما عند الحس ككتافا تاما لان الرؤية الثانية مشروطة ^{بوجود}
رؤية الاولى لا يتحقق بدون هذا واما الشكل وما ذكر معه ولا
يتعلق بشئ مما الرؤية ابتدا بالرؤية المتعلقة بلون الجسم فتعلق
هي بعينها ثابتا بشكله ومقداره وحركته ووجهه الى غير
ذلك فلون الجسم مرئي والذات وتلك الاشياء مرئية ثابتا و
بالعرض ولهذا يرتكف هذه الاشياء عند الحس ككتاف الصوار واللون
وهو راجع فينا الى تاثير الحدقة اما قوله يقول فينا انه لو تدبر ^{رؤية}
الله تعالى كما هو ذهب الاشعة لا يكون حقيقة ثابتا في الحدقة
ادلا بآياته هناك ويجب حصوله مع شرطه نعمت القلاسة
وتبعهم المتغيرات الابصار يتوقف على شرط ^{الابصار} يمنع حصوله بدونها

رؤية

ويجب حصوله معها اما الاول لا تأخذ بالفناء انشاء الرؤية
عند انقضاء شئ من تلك الشرائط ورتبان العدة لا يدل على الاشتغال
ولما تلك فلا نه لوجاز عدل الابصار معها لاجاز ان يكون ^{بشيء}
جبان ^{بشيء} ثمينة ورياض رقيقة ونحن لا نراها واللازم المثل ^{بشيء} قطعا
ورتابته ان اريد باللازم ^{بشيء} مكان ذلك في نفسه فلا تطلب لانه
وان اريد بالاضلال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انقضاء معلوما
عند الفعل على سبيل القطع فلا ترومه فان ذلك من العلوم
العادية وتفسر من قال ان اشترط هذه الشرائط اتمامه وعند
تعلق النفس بالذات هذا التعلق المخصوص وكون الباصر على
هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوجهه كانه الآخر واما اشراط
الرؤية فبها ان يكون المرئ مقابل للرائي وفي حكم المقابل كما
في رؤية الاعراض فلها حكمها المتغير بالذات المتحدية
للرؤية وكانه رؤية الانسان ووجهه في المرات ومنها عدد
البعد المقروط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه وبحسب عظم المرئ وضعفه وبحسب اشراق لون
المرئ ويكبره فان قوى البصر قد يرى شيئا على بعد نحو
ولا يراه ضعفا البصر على ذلك البعد والمرئ العظيم المقدار ^{بشيء}

من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك العدد وما الزنه اكثر اشراقا
 وضوء بؤى من بعد اكثر ومنها على الصغر المفرط فان المبعثر اذ قرب
 من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما
 يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحبب قرب البصر وبعده و
 ومنها عدم الحجاب بين الراى والمرى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
 المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد الجسم الملقون او
 المنفى قول يدعى فساد ان الزجاج المتلون لا يحجب ما وراء
 غلا ابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رية ما ولفظ ان
 الارض على ما مر ثم قد القابل لالون له ولا ضوء فلا يكون حجابا
 بين الراى والمرى على تقيده ومنها ان يكون المرى مضيئا اما
 من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرى كيتفاى ما فعلا الشعا
 من النفوذ فيه لا يقال فعل هذا ليجب ان لا يكون الجسم اللطيف
 مثل الماء والزجاج مريرا لعدم ضعفه الشعاع من النفوذ فيه
 والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيفة في
 العارية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالسموات وكذا
 الاثير والهوا والفتا وبعضه ليس كذلك المتأخرة من اللطافة
 بل له حظ من طرغ الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا

وقيل

وقيل هذا الجسم لللطافة لا يحجب ما وراءه من الابصار والكثافة
 بصيرها ما قبل من هذا الشرط فيغنى عما ذكر بعضهم من الشد
 في الروية كون جارا الروية ولذلك لا يمنع روية الطور و
 والرواح والكيفيات النفسانية للشي لان الكثافة
 اعاشرة في الجوال الذي يتعلق الروية ما حوله لانه نفس
 تلك الاحوال والاجسام ان يكون الضوء واللون والشكل
 والمقدار وسائر المبعثرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا
 فلهذا اذا كان الجسم كثيفا وحيانا يرى طبعه ورأى تحت
 كايرو ضوءه ولونه وشكله ومقدار لا يتحقق شرط الكثافة
 هناك وقد يقال شرط كون المرى مضيئا فيغنى عن شرط
 كونه كيتفالا ان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد
 يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسته
 والقصد الى الاحتمال وتوسط الشفان بين الراى والمرى
 فصار شرط الروية عشرة كامد فبقي ان هذا الاخير فيغنى
 شرط عدم الحجاب بين الراى والمرى يخرج الشعاع المذهب
 المشهورة للحكامة الابصار ثلثة الاول مذهب اوياضين
 وهو ان الابصار يخرج شعاع من العين على هيئة مخروط دائر
 القطر

هذا هو المقصود من قوله
 ان المراد بالحجاب الجسم الكثيف
 المانع للشعاع من النفوذ فيه
 وما قيل من ان المراد الجسم الملقون
 او المنفى قول يدعى فساد ان
 الزجاج المتلون لا يحجب ما وراء
 غلا ابصار وايضا يلزم ان لا
 يحجب الارض عن رية ما ولفظ ان
 الارض على ما مر ثم قد القابل
 لالون له ولا ضوء فلا يكون
 حجابا بين الراى والمرى على
 تقيده ومنها ان يكون المرى
 مضيئا اما من ذاته او من غيره
 ومنها ان يكون المرى كيتفاى
 ما فعلا الشعا من النفوذ فيه
 لا يقال فعل هذا ليجب ان لا
 يكون الجسم اللطيف مثل الماء
 والزجاج مريرا لعدم ضعفه
 الشعاع من النفوذ فيه والتجربة
 تشهد بخلافه لانا نقول بعض
 الاجسام لطيفة في العارية
 بحيث لا يمنع الشعاع اصلا
 فهو لا يرى كالسموات وكذا
 الاثير والهوا والفتا وبعضه
 ليس كذلك المتأخرة من
 اللطافة بل له حظ من طرغ
 الكثافة واللطافة والماء
 والزجاج من هذا

امتصت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية
 مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمع عند مركزه ثم تمتد متفرقة
 الى البصر فانبسط عليه من المبر طرف تلك الخطوط ادركه البصر
 وما وقع بين اطراف تلك الخطوط بلده ^{وذلك} فيخرج على البصر المسالي
 غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الطاج
 من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبر تحرك على سطحه في
 جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتتحل حركة هيئة خطوط
 وانما مذهب الطبيعيين وهوان الابصار والانطباع وهو ان
 عند ارسطو واتباعه كاليسوس وغيره قالوا ان مقابلة المبر كالماء
 فوجب استعداده فيصير صورته على الجليدية ولا يكتفي في الانبعاث
 الانطباع في الجليدية والا لكانت في واحد شبيها بالانبعاث في
 في جليدة العينين لا بد من نادى الصو الى ملتقى العينين
 المجوفتين من الحس المشترك ^{ويريد} والنادى الصورة
 من الجليدية الى الملتقى ومنه الحس المشترك انتقال العرض الذي
 هو الصورة بلا ايراد وان انبعاثها في الجليدية معد فيفضان
 الصورة على الملتقى فيصالحها عليه معد على الحس المشترك ^{لفضالها} والثالث
 انه مطابقة من الحكم وهو ان المنق الذي بين البصر والمرئي

هذا هو ان الانطباع انما هو في
 كمن يتوقف من ارض المرئي
 وذلك كمن يتوقف من ارض المرئي

الانطباع في الجليدية
 الجليدية فيقود ارض المرئي

العصبيتين

يتكيف

يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير ذلك له الانبعاث
 حجة الرياضيتين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جما
 لطيفا اي غير مراع لنفوذ الشعاع الذي فيه فولا يوجب غيره
 المقابل واذا كان كثيفا اي ما غلظت نفوذ الشعاع فيه فهو
 البصر غير التوفيق وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ
 للمبر المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
 في المبر المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولم
 امارات اتيته موجهين يتوقف في هذا المطلب فينتج كالمناظر
 والمرئي وقد ذكرنا بطلان من جهتهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
 عرضا متعجبه الحركة والانتقال وان كان جما امتع ان يخرج من
 عيننا بل من عين البقرة جسم يخرج في الافلاك فينبسط لحظة
 على نصف كره العالم ثم اذا طبق الجفن علىها او تقدم ثم اذا
 فتح العين خرج منله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست دائرية
 وذلك ظاهر وليست طبيعية والا كانت الى جهة واحدة
 ولا قسرية اذ لا قسرية لطبع ^{حسنة} واعترض عليه بانه يجوز
 حركة الى جهة واحدة طبيعية الى ما عداها من الجهات فينتج
 وان لم يكن القاسر معلوما لنا وانها لكان الانبعاث يخرج

ذلك ان انبعاث الشعاع من العين
 انما هو في انبعاث الشعاع من العين
 ذلك ان انبعاث الشعاع من العين
 انما هو في انبعاث الشعاع من العين

انما هو في انبعاث الشعاع من العين
 انما هو في انبعاث الشعاع من العين
 انما هو في انبعاث الشعاع من العين
 انما هو في انبعاث الشعاع من العين

يتكيف الشعاع الذي في البصر
 وان كان جما لم يرم في الفلك
 او تفكيكات في فروع الفلك
 على ارضي الحكم

بما يشبهه عند المراقب وهو
 انما يشبهه في الوجود في ان
 ما اذ يدبره انما لا يشبهه
 الشئ في ج

بخرج الشعاع لوجبان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمانا بخر الشعاع
 المرئي وان يرى القليل التواب زمان يناسب لنا المسافة
 بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ان يقر لنا التواب وقع
 جميع تلك الوجوه بنا ويكلام القائلين بخرج الشعاع وهو انهم
 ارادوا بما ذكره ان المرئي اذا قارب شعاع البصر استعداد ان يفيض
 على سطحه من المبدأ القيمان شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة
 محروطة راسه عند مركز البصر كمنهم سمو احد وقت الشعاع على سطحه
 لمقابلته للعين بخرج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس السمت
 القوي فيها يقابل التمسح روح الصور عنها اليه وتجهة الطبيعيين
 وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قوس الشمس تجد في نظره
 مدة طويلة ثم تخفى عينه فانه يجد نفسه كأنه ينظر كذلك
 اذا بالغ في النظر اليها في نظر الى لون كقرم يزداد للون خالصا
 بل يغلظ بالحفرة وما ذلك لارادته صورة المرئي في البصر
 بقاها زمانا ودر بان صورة المرئي لا تارة بل الحيا لا الالبام في
 لكن بين التحيز والمشاهدة قوي بين والارادته في الحيا هو التحيز
 دون المشاهدة ولاشك ان تلك الحالة المشاهدة لاحالة
 التحيز فالصورة الوردان بها الصورة المرئي تلك الحالة باقية

وهي من شعاع ذلك الشعاع
 يفيض على المرئي في
 ح

الاباء
 النظر في الشعاع

الحسن

في المرئي كاشيا ان ابنا المرئي المشترك واقول الحق انهم ارادوا بان يأتوا
 صورة المرئي الباصرة وجودها الذي ينبغي ان يباين معهم في ذلك
 فان تحقق صور المحسوسات وانطباحتها القوي الحاسنة امر لا
 على تقدير القول بالوجود الذي ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
 بالانطباع بصور المبصرات فان صور المسموع ايضا منطبعة في القوي
 السامعة وكذا صورة الملموس في الالامسة والمذوق في الذائقة
 والمشموع في الشاة وان ارادوا بانطباحتها الصورة امر اورد ذلك
 فلا يلزم لا يساعد على ذلك والثانية ان المرئي اذا كان في باطن
 قريبا معتدلا معتدلا يرى كما هو اذا بعد منه يرى اصغرها هو عجله
 بزائد الصغر من ان يرى كمنطقة تحيط به زاوية محروطة هو
 لا وجود لها لارادته مركز الجليدي وقاعدته سطح المرئي وتلك
 الزاوية تضمر كل بعد المرئي وتضمر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
 من الجليديته ولاشك ان الشبح المرئي في الاصغر اصغر من الشبح
 المرئي في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر من ان التقاد والواقع
 بحسب ابعاده من الزاوية انما يضطر لاجلنا الزاوية موضعا لا ايضا
 فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضوعة قاعة المحروطة كمنطقة
 القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار ابعاده كلها اسوا
 كانت الزاوية ضيقة او لا اقواله في نظر المرئي القائلين بخرج

ثم يفتح العين لا يرى عاين ذلك الا ان صورة
 المرئي متطبع في جز من الجليديته هو

فان الزاوية كانت في قوسها فاسمها الزاوية
 في الزاوية الجليديته في قوسها فاسمها الزاوية
 الزاوية في قوسها فاسمها الزاوية

برفح الشعاع يدعون صغر المرئي وعظمه تابعان لغير زاوية مخروط
 الشعاع وعظمها الثلثان البصر اذ ركة ايسخ لسائر الحواس
 الظاهر وليد الح كالملاذ كما بان يخرج منها حتى ويتصل بالمحس اذ
 ركة اياها انما هو بان يات بها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
 بالبصر يخرج شيء منه الى البصر بل بان يخرج يات به صورة المحسوس
 بانه تمثيل للاصابع واعلم ان المتأخرين هم ما من قول القدماء بان
 بصدا انما يكون بانطبع صورة المرئي في الجليديت ان المرئي بالحقبة
 هو تلك الصورة فورد عليهم انه بل هو ان لا يحس الاشياء على كبر
 من نقطة ناظرة الى الطبيعة ناظرة ما هو كبر منه مقدار افلا تصح
 منه الحكم على العظيم بالظن ضرورة فوضه على ذلك المحكوم عليه وفيها
 لو كان المبحر هو الصورة المرئية العين لما ادركنا شيئا مما
 وليا ابرناه حيث هو والقواب تمام اذ وان صورة المرئي
 اذا ارسمت العين وتأثر الحاسة بها انتهت النفس لت
 بالمرئي الموجود الخارج على عظمه وفي جهةه بحسب قوله
 فتلك الصورة الاله لا تبصر الا انما ميرة واما اللذ هي ثلاث
 فقد الواز ابطاله انما فم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
 بل البقة يستحيل ان يقوى على حالته نصف العالم الكيفية
 بل العصفور والاذن والقبيل ان كان كثر نور او نار اياها

ولو لم يرد في ذلك حصول شيء من الكون الا في صورة
 حصول ذلك انما هو الكبر واليسر والاسهل في هذا ما يرد
 على المرئي ان البصر في ذلك هو انما هو انما هو انما هو
 ثم انما البصر في ذلك هو انما هو انما هو انما هو

الى كيفية من لها عشرة فواسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
 وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف
 الابصار على استعماله المشتقا المتوسط الى حالته تعيين البصر
 على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الانصار اقوى ولا يحصل
 الابصار الا لان تلك الكيفية ان قبلت لا شداد فكلما كانت
 العيون اكثر كانت اقوى وكان الادراك اقوى وان لم يقبل فخذ
 اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها البعض
 اول من انما لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
 حصولها البعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فان يحصل
 تلك الحالة بكل من تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعجيل الحكم او
 الشئ بالعلل الكثير ولا يحصل شيء منها وح بل ان لا يحصل الابصار
 ولتقدير ان يقول مختار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون
 ولا يات بها اجتماع العلة المستقلة على معلول واحد بالتحقق وذلك لانه
 اذا كانت موزعة على ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لا موقفا
 كان سابقا على سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون
 هو العلة المستقلة دون ماعدا فاذا وجد من تلك الامور
 اثنتان او اكثر دفعة كانت لعلها المستقلة مجموعها لا واحدا

الاستداه
 فلو لم يكن من تلك الاشياء اذ انما البصر لا يبصر
 فلو لم يكن من تلك الاشياء اذ انما البصر لا يبصر
 فلو لم يكن من تلك الاشياء اذ انما البصر لا يبصر

منها ان شرط السبق الواحد على ما سواه مفقود ذلك الواحد
 وانما هو بوجوه المجموع على ما مر في بحث اجزاء الميراثية من ان عند
 كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدله العلول بشرط
 ان يكون سابقا على ما سواه من الاعداد ولا يلزم عند اجتماع
 اعداء العلل الناقصة لجمع العلل المستقلة بحكم مجموعها
 لا واحدا واحدا متاهلان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد
 واحد منها فاجتماع العيون بخلاف ان تلك الحالة يحصل لجميعها
 ويكون العلة المستقلة مجموعها لا واحد واحد منها حتى يلزم لجمع العلل
 المستقلة لا يلزم اذا نظر شخص في مرئيه وحصول تلك الحالة في المتفاوت
 فادانظر بعد شخص آخر في ذلك المرئيه فاما ان يحصل تلك الحالة من
 ذلك الناظر المتأخر وح يلزم حصول الحاصل ولا يحصل تلك الحالة
 من عين ذلك بل يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل بوجود
 ان يحصل مرئيه الناظر المتأخر كيفما المشق المتوسط بشعاع من تلك
 المنقده لزمه مكان مرئيه شخصين في المرئيه ويلزمه ان يكون روية
 الاعشى للبطر لان ذلك تامله لوله يكون هناك شرط اخر غير ان كيف
 كيفية الشعلة فان انعكس الى المدرك البصر وجهه فتمتد الا
 متجان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صفيح المرآت مثلا يمكنه

لان العلة المستقلة ح

(ح) في مجموعها انما انما في مجموعها
 في مجموعها انما انما في مجموعها
 في مجموعها انما انما في مجموعها

الرؤية التي تسمى المرئيه في مجموعها
 في مجموعها انما انما في مجموعها
 في مجموعها انما انما في مجموعها

الشعاع او اوسى على شعاع الاستقامة من ان
 الشعاع او اوسى على شعاع الاستقامة من ان
 الشعاع او اوسى على شعاع الاستقامة من ان
 الشعاع او اوسى على شعاع الاستقامة من ان

مثلا فيمكن منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصفيح كوضع
 متاخر عنده الشعاع فلو يده الانعكاس كراوية الشعاع على اكثر
 المناظر فاذا وقع الصفيح في مقابلة الراوي انعكس شعاع بصره
 الى وجهه فيرى وجهه ولا شعوره بالانعكاس فينوه ثم انه يرى
 على الاستقامة كما هو المعنى فيحسب ان صورة وجهه منطبقة
 المرآت ولذلك اذا كان الوجه بعيدا والمتوسط المنعكسة يله
 ان يكون وجهه عارضة في عينيها واما صاحب الانعكاس فقد زعموا
 بنطبع من الوجه صورة في الصفيح فيرطبغ من تلك الصورة
 صورة اخرى في العين وذلك بوجود احد هاتين صورة الوجه
 وانطبقت في الصفيح لا تطبق في موضع معين منه ولم يتغير
 عن موضعه في وان تثبتت كان الحائط اذا انعكس الضوء
 عن المرئيه تاله فان ذلك اللون يلزمه موضعا واحدا ولا يتغير على
 المنقلبين لكن يرى صورته في الماء يتغير عن مكانها على المانع قالها
 تايها لو انطبعت صورة المرأة لانطبعت اما في سطح الظلم
 كان يلزمه ان تراها في سطح الظلم كما ترى سائر الصور المشقوقة
 في ظاهرها هناك لكن ترى الصورة المرئية في المرأة عارضة
 فيها واما عمتها وهو يطلب ما لا خلافه ليل المرأة ذلك العي

قريبا من المرأة والمتوسط المنعكسة

فبصره نظن ان صورته قريبة

من سطح المرأة واذا كان الوجه
 في سطح المرأة واذا كان الوجه
 في سطح المرأة واذا كان الوجه
 في سطح المرأة واذا كان الوجه



بحيث يقر بقرئيه متضاد
 فيوجد منها مع

وأما ثانياً فلأن الصورة المنطبقة في حيزها لا يمكن أن يرى كثنائه
 بوجه المرأة وإنما لو كانت الصورة المرئية في المرأة منطبقة في الكفا
 إذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبقت صورته فيها لكان ذلك مح
 لا تتحالة انطباع العظيم في الصغير قولك يمكن ان يجاب عن الأول بأن
 صورة الوجه إنما ينطبق في موضع معين من الفصل له وضع خاص
 بالنسبة إلى الوجه وهو موضع لوتوهران نحو وطاحرج من كز الجبل
 ووصل إلى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس
 مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المحرط على سطح الوجه
 ولا تتكامل الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه فينتقل
 بانتقال الواجب في الثبات بأن المرئي إنما هو الوجه دون صورته المنطبقة
 في سطح الفصل إذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبقة فيه لزم أن لا يرى
 شيئاً غير مقدار سطح الفصل ثم والصورة المنطبقة إنما هي في
 الابصار على ما قرأنا في الصورة المنطبقة في البصر وعاشق التبان
 انطباع صورة العظيم في الصغير كما انطباع العظيم في الصغير
 وهو غير لازم لأن صورة الشيء لا يجيبان بساوية المقدار وإنما
 تعدد السهمين تعدد المرفوق يعرض للإنسان الذي يرى الشيء الواحد
 شئيين فقال اصحاب الشعاع ان المحرطين الخارجين من العينين

المنطبقة

المنطبقة

إن النعجة بحيث يخطأ واحد رأى الشيء الواحد ولذا وان تعدد ذلك
 يرى متعدداً وفيه نظر لأن اتحاد سهمي المحرطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع
 السهمان من المرئي على موضع واحد رأى ولذا وان تعدد موضع السهمين
 يرى متعدداً والعاملون بالانطباع ذهبوا كما ترى إلى ان انطباع الصورة
 في الجبل يدعى كافي في البصارة والآخرى الواحد شئيين دائماً لا بد من
 تادى الصورة من الجبل يتبين إلى الصلت في العصبين فيرسم صورة
 واحدة فيرى بها ذلك ^{الشيء} واحد وان عرض ان لا يتأدى الصورة إلى العينين
 إلى الملتقى دفعة واحدة لا مجموعاً عارضاً في أحد العصبين ترى ذلك
 الشيء متعدداً واعتصم عليه اصحاب الشعاع من وجهين الأول إذا كان
 قد انما حسباً احدها على مشاعته اذرع والثاني على مقدار عرض
 وكان الثاني لا يجيب الأول من مبرأناً فإذا نظرنا إلى الاقرب جمعنا النظر عليه
 وقصدنا بالنظر كما لا ينظر إلى غيره فاننا نراه واحداً وهو في الاقرب
 نقله إلى حاله بعينه اثنين فلو كان في رؤية الواحد كونه من عوجاً
 لحدث العصبين لما أمكن ان يروى في حالة واحدة احد الشئيين ^{السبب} وحده
 والاخرين اثنين لأنه يلزم ان يكون تركيب العصبين في الحالة من ان
 وانه كما قول هذا الدليل مقبول عليهم الذين ظم لو كان السبب في رؤيته
 الواحد اثنين ما ذكر من تعدد السهمين او تعدد موقعه لما أمكن

بصير

الأبعد ذلك الحالتين وعلى
 عكسه لو نظرنا إلى الأبعد
 وحده النظر على ما نراه واحداً
 هو ونرى
 في اثنين

في قوله لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من نوع
 غير المحسوس الظاهر لجميع فيها صور المحسوسات الطاهرة بالنادى ليها
 من طرق الحواس في كجوا سير هذه القوة يودعي مدركها اليها في جميع
 المسلمات والمبصرات والمسموعات والمدركات والمسموعات ما
 فلذلك سميت بالمحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الخالصة
 بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاك هو النفس ليس الا واما
 الحاك في القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد
 بارسامها كلها فيها لما اذا حكمت بين المعقولان وقد يكون
 بارسام بعضها فيها وارتسام بعض غيرها كما اذا حكمت على زيد
 انسان وقد يكون بارسامها في اثنين لها كما اذا حكمت على زيد والدون
 بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قول يجمع فيها صور المحسوسات
 الطاهرة ولو احتيج اليها الاحتيج ايضا الى قول اخرى يجمع فيها
 الحكمي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاك بين المحسوسات هو
 المحس المشترك كما توهمه جماعة كثر ما ذكره اذ ليس في الحواس الطاهرة
 ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصور حكمها عليها فلا بد من قول يجله
 تدرك انواع المحسوسات وتكبر بينهما فانها انما شاهد القطر الثاني
 بسرعة خطاستها والشعلة الجواللة بسرعة خطاستها تدركها وتدرك

ان يرى في حالة واحدة لحدها للثبتيين واحد والآخر الثبتيين اذ يلزم ان يكون
 الشئ او موقعها في حالة واحدة متحد ومتعد معا وانتهى والثبات
 الروح الذي جسم لطيف من المتع بقارة في ملتقى العصبين بحيث يبعد
 عنه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدير والتأخر جارا عليه في غير وقوع
 المحس في اكثر الامور لاكثر الناس ان تروح الباصرة اذ لا يزال للثبتي في كل وقت
 وما فرغ من بيان الحواس الطاهرة في شرحه اثبات الحواس الباطنة
 فقال ومن هذه القوى والمدركة للجزئيات المحس المشترك ويتبع بالثبوت
 بتطابقها اي لوج النفس والحواس الباطنة ايضا خريف الحواس الظاهرة
 وهي المحس بشهادة الاستقراء وما يقابل من الحواس المدركة واما
 معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اذ يمكن ان يكون
 لها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالقرن وهي المتخيلة واما معينة
 بالمحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
 الحافظة فوجه صفة وجود الحافظة والمتفرقة مدركا باعتبار الاعانة
 على الادراك واستدلاله على وجود المحس المشترك بوجودها
 انما يحس ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض الحكم بان هذا الاضغاط
 والحاك بين اثنين يحتاج الحضور معا عند ولا يكون حصول هذا
 الا برين في النفس لانه لا يتسم فيها بالادراكات على ما سبق ولا للمحس

ان يرى في حالة واحدة لحدها للثبتيين واحد والآخر الثبتيين اذ يلزم ان يكون
 الشئ او موقعها في حالة واحدة متحد ومتعد معا وانتهى والثبات
 الروح الذي جسم لطيف من المتع بقارة في ملتقى العصبين بحيث يبعد
 عنه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدير والتأخر جارا عليه في غير وقوع
 المحس في اكثر الامور لاكثر الناس ان تروح الباصرة اذ لا يزال للثبتي في كل وقت
 وما فرغ من بيان الحواس الطاهرة في شرحه اثبات الحواس الباطنة
 فقال ومن هذه القوى والمدركة للجزئيات المحس المشترك ويتبع بالثبوت
 بتطابقها اي لوج النفس والحواس الباطنة ايضا خريف الحواس الظاهرة
 وهي المحس بشهادة الاستقراء وما يقابل من الحواس المدركة واما
 معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اذ يمكن ان يكون
 لها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالقرن وهي المتخيلة واما معينة
 بالمحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
 الحافظة فوجه صفة وجود الحافظة والمتفرقة مدركا باعتبار الاعانة
 على الادراك واستدلاله على وجود المحس المشترك بوجودها
 انما يحس ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض الحكم بان هذا الاضغاط
 والحاك بين اثنين يحتاج الحضور معا عند ولا يكون حصول هذا
 الا برين في النفس لانه لا يتسم فيها بالادراكات على ما سبق ولا للمحس

اعني
 بالحواس الطاهرة وهي المحس المشترك
 واما مدرك لتعام الامكان

الظاهر

الآن قولنا قوة غير البصر عند ذلك المقابلة ترسم فيما صورته القطر و
 الشعلة وبقية قديلا على وجه متصل الازنسا البصرية المتعالية
 بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للمقطع بانه لا ازنسا في البصر عند
 زوال المقابلة لهذا الوجه ^{والذي} اشار بقوله لروية القطر خطا للشعلة
 دائرة واعرض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الازنسا الباصرة بان
 ترسم المقابلة التي قبل ان يزول المرئ الاول وسرعة تعقب ذلك ^{فيكون}
 معاظنا ان المرئ اى من به المرئ المستعمل بان الحجاب اذ قوى مرضه
 وتقل حواسه الظاهرة بعبء المرض يرى اشياء لا تحقق لها الخارج
 على سبيل المشاهدة دون الخيال فانه قد يرى ساعا وانشا صا حاضرة
 عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصورة من نسبة ^{بصره}
 اذ لا يرسم فيها الا ما هو موجود مقابلا لايه فلما كان ادراكها كذلك
 ما يرسم من الخارج بلا فرق عند المدرك ذلك ايضا على ان الاضا
 افا هو الحس المشترك ليرتبه الحال عند المدرك بين ان ترد عليه
 الصورة من خارج كما هو الخارج بين ان ترد عليه الصورة من الخارج
 في المرئ سم فانه لما استغل نفسه الناطقة بملوثة المرئ بحيث تعطل
 حواسه الظاهرة استولى الخيالية ونقشت في لوح الحس المتزن ^{صا}
 كانت محروقة في الخيال وصور اركانها من تلك الصور المحروقة

لقوة ارسام

ولما كان الابصار يرسم الصورة في الحس
المشترك

ع

على طريقة انقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بها
 فيه من داخل ليرفقا بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
 فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة
 عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمرئ ^{بصره}
 محقق لداى ولروية المرئ ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
 الخيال وفيها بنية مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين ^{القبول}
 والمخاطبة يعني ان للصور المحسوسا قبولا عندنا وحفظا وهاهنا
 مختلفان فلا بد لها من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
 لا يكون مصدرا لآخرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فبدأ
 الحفظ هو الخيال وانما الخبير الى الحافظ لان الخيال نظام العالم فانا اذا
 ابرنا الشيء باننا فلما تعرف انه هو لم يبق الا ما حصل التميز التام
 والقار والصدق والعدو واعرض عليه بان الحفظ مسبق
 بالقبول ومشرط به ضرورة فقد اجتمعت قوة واحدة سببها
 بالخيال وان الحس المشترك مبدا لادراكه كان مختلفة هي انواع
 الاحساسات وبان النفس قد قبل الصور العقيدة وتعرف
 في البدن فبطل فكله الواحد لا يكون مبدا لآخرين واجيب
 بان الخيال لا بد وان يكون محتمل جمائ فيجوز ان يكون قبوله

الرسام الكلداني في كتابه
 في علم النفس

لاجل المادة وحفظه لفقو الخيال كالارض يقبل الشكل بما دلتها
وحفظه بصورتها وكيفيتها عند اليوسه وبان مبدأية الحسن
المشرك لا ادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجوانب على الطرف
التأديته من الحواس الطاهره كذا ادراكات النفس وتفرقاتها مجتمه
قواها المختلفة اقوال هذه الجواب يد ناصلا الاستدلال الجواز
ان لا يكون الآقوه واحده لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الاجزاء
وكذلك الجواب بان القبول والادراك من قبيل الافعال دون الفعل
اجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شئ واحد لا يقدر شيئا
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليلهم وهو ان الصور للماصرين الحس
المشرك قد يزول لا بالكلية بحيث يحتاج الحاسس حين يد وهو ليس
وقد يزول بالكلية بل بحيث يجرى في التعاريف وهو انه يؤول فلو لا ان
مخزونه في قوة اخرى يستخرج الحس المشترك من جهة المابقي فوق بين
والشيء واعرضاته لجواز ان تكون محفوظه مخزونه الآله المشترك
ويكون الحسول والادراك بالصفات النفس والذبول بعدهم وليست
لو كان كذلك ليرتفع فرق بين المشاهدة والتخييل لان كلامها خصوصه
الحس المشترك من جهة الحواس بالصفات النفس ومعلوم ان تخييل
ليس ابصارا ولا تخيلا المذوق ذوقا وكذا ليرتفع بل المشاهدة انما هي

الحواس والتخييل من جهة الجوانب وقد بان في الجوزان يكون الفرق عاندا الى الحسول
عند الحواس الغيبية عنها ولا تكون الادراك والحفظ الآله فرق واحد وهي الحس
المشرك والخاصة من تلك القوى الباطنة وهو الملدرك للمعاني الغيبية المختلفة
بالمحسوسات كالدواعي الجزئية التي تدركها الشاه من المذنب في غير ضيق الخجة
الجزئية التي تدركها الشخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعادة لا بد لها من فرق
بما هي تدركها وتلك القوة غير الحواس الطاهره فاذا المراد بالتمام لا يدرك
بالحواس الطاهره وغير الحس المشترك لانه لا تدرك الا ما ابتدأ اليه من الحواس
الطاهره وغير النفس لتناطقه لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا لا
ادراك حاصل للجواز العجم كادراك الشاه معنى الذنب في الكلام الحق
الواحدة لما جاز ان تكون الآله ادراك انواع الحسول ليرتفع الجوزان تكون الآله
لا ادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك باية من عداوة الشخصه يدرك سلم
بالفرقة فضعيف لان الحاك حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور المعاني
حاصل عندها بواسطة كل منهما بالذات الحاصه بها ولا يرد كون محل الصور
قوة واحدة لكن هذا يشك بان مثل هذا قد يكون من الجوانب العجم التي لا
يعلم حجب النفس لتناطقه لها ومن تلك القوى الحافظة وهي لوم كل شيئا
لحس المشترك ووجد نغزها ان القبول غير الحفظ والحافظة للتعاضد
لحافظة للصور والكلام فية تعلم ما هو ومن تلك القوى المحيطة للركبة

در بایر خویش یک باغ نشسته جامه بدریم چو چشم مست غم او

للتصور المحسوسه والملحق الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها
 بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك ما حب هذا اللون
 هذا الطعم المحسوس و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه العداوة فلهذا
 و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون و فصل
 الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس بالطعم و قوله هذا وهذا
 تركيب الصور بالصور كما في قولك اشادى جناحين و فصل الصور عن الصور كما في
 انك باراس تركيب المعنى بالصورة و قوله صدقة جزئية لزيد و هذه المعنى قد
 العنق مذكورة بتم بعضها الى بعض و فصله عنه و قوله مائة طالو اللدغ
 بطون ثلثة اعطتها البطن الاول ثم الثالث و اما السبعة و كنهها بينها ثمانية
 على شكل الدر و هو محل المسائل و هو مقدم البطن الاول و محل الجبال و هو
 و المتخيلة في مقدمه الورد و الوهم في مخرجها و الحافظة في مقدمه البطن
 الاخير و ليس في مخرج شئ من هذه القوى الا ما يربطها من الحواس قبل
 المؤدية الى الاختلاف **الفصل الخامس في الاعراض** و تحضر اجسامها
 العالية في سبعة اختلافات ان الاجناس العالية لا يركبها كره في تركيبها
 و من تابعها الى ما تسعة و اختاره المص و ذهب طائفة اخرى الى ثلثا
 ثلثة الكه و الكنه و النسبة و هي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو و اثنا
 كرواحد منها اجناس و ذهب طائفة اخرى الى ثلثا اربعة الحركة و الاشياء



لقد اوردت في هذا الفصل ما هو المشهور في علم النفس و هو ان النفس تتكون من ثلاثة اجزاء العقل و النفس و المادة و العقل هو الذي يتفكر و النفس هي التي تتحرك و المادة هي التي تتغير و هذه الثلاثة هي التي تتكون منها النفس و هي التي تتحرك و تتغير و هي التي تتكون منها النفس و هي التي تتحرك و تتغير و هي التي تتكون منها النفس و هي التي تتحرك و تتغير

ارادوا ان يثبتوا ان النفس تتكون من اجزاء و هي العقل و النفس و المادة و العقل هو الذي يتفكر و النفس هي التي تتحرك و المادة هي التي تتغير و هذه الثلاثة هي التي تتكون منها النفس و هي التي تتحرك و تتغير و هي التي تتكون منها النفس و هي التي تتحرك و تتغير

والله

واكثر و الكيف و انما ارجعنا الفيل المستتر قوله و نجزم ان قدره مقصدا موصو
 بصفة مخصوصة لانه لو كان ارجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر في الكلام
 بالاختصاص منقضا بالنقطة و الوجود عند القائل بوجودها في الخارج
 قبلها على تقديره على تقدير وجودها في الخارج داخلتان في الكيف لا في
 بما افان المشهور في تعريف الكيف كسب اعتباره قد يخرجهما عن
 لا انتفاء لهما كونهما نوعين حقيقيين فلا تكونان من الاجناس فضلا
 عن ان يكونا من الاجناس العالية و بيان اختصاص الاجناس العالية لا يرد
 في التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا و على كونها غير متحدة
 تحت جنس و على كونها شاملة لاجناس تحتها و على انها الاجناس العالية
 غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشراك
 اللفظي الا لكون هذا الارجح معنى مشترك حتى يصير تصور كونها جنسا و لا يشك
 التشكيك لان المقبول بالاشراك لا يكون ذاتيا للمختصة فلا يكون جنسا
 له بالاطلاق على ما تحتها بالتواطؤ و ليس مع ذلك اية من قبيل اطلاق
 التوازي لمقتوله على ما تحتها بالسوية لان اطلاق الذاتيات على ما تحتها
 مع ذلك لا بد ان يكون قائما ماهيتها من الجزئية و يكون تمام المشترك
 بين ماهيتها المتخالفة بل الحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا و يمكن للمناقضة

ما تحتها

وكذا ولد من الامور المذكورة وكذا يوافق كونه في عند جهة تحت جنس
 لجواز ان يكون انسان منها واكثر من جهة جنسها ولما كونا شاملا
 لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويحيا
 بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها لانه لا يكون بعضها
 اجناسا مفردة واما انه لا جنس اعلا منها فلا يتجه عليها بل يتبعه
 الوجودان فالامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها الخصائص المتفردة
 في هذه العشرة لا يسيل التحقيقها وما يتبع في ان الاختصاص في العرف
 ان قبل النسبة لانه فالكرو والافان فيفضل للنسبة لانه كاللفظان
 اقتضاها بالنسبة الا لا جزاء بعضها الى بعض وهو الوضع والمجموع
 الى امر خارج وهو ان كان عضوا فاما غير قارئ في اوقار ينقل بانقاله
 فالملك والافان واما نسبه فقط للمطابق ولما كيف والنسبة اليه
 اما ان يحصل منه غيره فان يفعل ويحصل هو من غير فان يفعل وان كان جوا
 في لا يتحقق النسبة له واليه الا يعارض في قول الى النسبة الى العرف فيندرج
 فيا ذكرنا في جهة صراط سهل الاستقراء ويقبل الاستقراء الاول كما يريد
 ان يدرك للمباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع ويدرك بالكمية لانها
 اعم وجود من الكيفية واتجه وجود من الليات اما الهاتيم وجود من الكيفية
 فلان العدد من الكيفية عارض للاسود والمقارنة للكيفية اعني الماديات

وقد انما ينقسم الى قسمين
 جوهري وشكلي والاول مع
 قارة فان قيل في الوجود
 وهو في العرف والوجود

وعارض

وعارض ايضا للبحر ان العاوية والكليات فقد وجد الكمية مع الكيفية
 وبدونها فيكون اعم وجود منها او كون مجردات عالمة مثلا لا يخفى
 كونها موضة الكيفية لجواز ان يكون عليها الحصول لصور الاشياء
 فيها وقد يتوهم ان العدد يعبر عن جميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعبر
 لنفسها واما الهاتيم وجود من الليات وان الليات اعراض منية لا تفرز
 لها ذات موضوعا مع قطع الامتعية الى غيرها تجل الكمية فاما مقارن
 فذات موضوعا مع قطع النظر عما عداها لثقله القار جسم وسطح
 وغير الزمان ومنفصلة العدم فذلك هو الذي يحصر اللانما نسبه
 يمكن ان يفرق فيما جاز ان كان بحيث يفرق في كل حين من على جهة واحدة مشترك
 بينهما في المتصل والامام المنفصل والمراد بالمتصل ما يكون نسبه الى الطرفين
 نسبه ولسن كالنقطة بالقياس الى الخطين الخط فانما العنيت فمباينة لاحد الطرفين
 يمكن اعتبارها فمباينة الخواص وان اعتبرت بمباينة له يمكن اعتبارها بمباينة الا
 فليس الخواص بالامر بل يترك لاختصاص النسبة الى الخواص الاخر بالنسبة
 اليهما على السوية والخط الى جهة السطح والسطح الى جهة الخط والسطح الى جهة
 بالنسبة الى جهة الزمان والحد والمشتك في كنهها مخالفة بالوضع على حد
 له لان الحد المشترك يكون في جميعها انتم الى احد القسمين لو يريد به انهم وذا
 فصل عنه لا يتحقق اصلا ولو لا ذلك كان الحد المشترك جزاء المقادير المقسوم

عزيم

باحال الجوز

فيكون التقسيم الى قسمين تقسيم الى ثلاثة والتقسيم لثلاثة تقسيم الى
 خمسة وهكذا والتقسيم ليست جزء من الخط بل هي غير فيه وكل الخط بالقياس
 الى السطح والسطح بالقياس للجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل احد
 مشترك بالمعنى للذات وان الفرق اذا قسمتها الى ستة واربعه كالسما
 جزء من الستة داخل فيها وخارجها الاربعه فلو كان ثلثه مشترك بين
 العشر وهما الاربعه والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط
 المتصلا ان يكون فالذات لا يجتمع الاجزاة الوجودية والذات
 الثاني الزمان لمقدار وهو ان قبل القسمة بلزمان الثلث من الطول
 واقرب من الجسم وان قبلها بلزمانين منها هو السطح وان قبلها الاله
 واحد في الخط والكم المنفصل هو واحد ويشتملها قول المساوات وعلا
 اي للكم خواص مثل يشتمل المنفصل والمتصلا منها بقول المساوات وخصو
 عه المساوات يعني انما السبب اخر فاما يكون مساويا للذات والذات
 وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرفها
 بتوسط فان العقل اذا احط بالاعداد والمقادير ولا يلاحظ معهما
 شيئا اخر يمكن ان يحكي بينهما بالمشا والامتداد لا يحط شيئا اخر ولم
 يلاحظه معه عددا ولا مقدارا يمكنه ذلك ومنها قول القسمة لانه
 حق ان يعرف من الجسم والاعراض فاما يقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة

فيقولون ان التقسيم الى قسمين تقسيم الى ثلاثة والتقسيم لثلاثة تقسيم الى
 خمسة وهكذا والتقسيم ليست جزء من الخط بل هي غير فيه وكل الخط بالقياس
 الى السطح والسطح بالقياس للجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل احد
 مشترك بالمعنى للذات وان الفرق اذا قسمتها الى ستة واربعه كالسما
 جزء من الستة داخل فيها وخارجها الاربعه فلو كان ثلثه مشترك بين
 العشر وهما الاربعه والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط
 المتصلا ان يكون فالذات لا يجتمع الاجزاة الوجودية والذات
 الثاني الزمان لمقدار وهو ان قبل القسمة بلزمان الثلث من الطول
 واقرب من الجسم وان قبلها بلزمانين منها هو السطح وان قبلها الاله
 واحد في الخط والكم المنفصل هو واحد ويشتملها قول المساوات وعلا
 اي للكم خواص مثل يشتمل المنفصل والمتصلا منها بقول المساوات وخصو
 عه المساوات يعني انما السبب اخر فاما يكون مساويا للذات والذات
 وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرفها
 بتوسط فان العقل اذا احط بالاعداد والمقادير ولا يلاحظ معهما
 شيئا اخر يمكن ان يحكي بينهما بالمشا والامتداد لا يحط شيئا اخر ولم
 يلاحظه معه عددا ولا مقدارا يمكنه ذلك ومنها قول القسمة لانه
 حق ان يعرف من الجسم والاعراض فاما يقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة

هنا

معها الوهية وهو ان يفرضه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو
 ان ينفصل ويقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
 والقسمة بهذا المعنى يستحيل وجودها المقدار اذا عند ما يبطل المقدار ويجعل
 مقدارا ان اخرن نعم المقدار هي المادة لقبول القسمة هذا المعنى لكن لا يوجد
 حصوله لنا الاستعداد نفس المقدار لانشاء المقدار عند حصوله لنا
 كما حركة التي الجسم به السكون الطبيعي لا يبقى معه ومنها ما كان وجوده
 العارضة اي اشماله على امر طبيعي بالاستقاطعه من ارباب الفعل والكم
 المنفصل فان لو احد موجوده جميع الاعداد وهو بعيد ما وقد يعبر عن
 الاعداد بعضها اليه وامان في القسمة كما ان الكم المنفصل فانه قابل للتجزئة فيجب ان
 ان يكون قابلا للتعدد لان التصنيف في العتاد والعدوم بعد ذلك
 ناذن الكم المتصل قبل ان يفرض فيه واحدا وما هو المقدار و
 العدد لا يتصور فيه قبول فرض الاعداد لانه لا يلاحظ احداهما فترين
 ان للكم مطلقا خواص شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير
 يعرفها ولا يلاحظها بالذات ولما عدنا بتوسطنا بنا وبالعرض للذات
 عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لانه
 وذكر الاعداد ان الخاصة الثانية هي التي تصليح التعريف للكم
 لا الاعداد ان المساوات لا تعرف الا بالانفاق بالكمية فيكون الكم
 بالجهاد وراود كونه المباحث المشتركة انه يمكن ان يجاب فيه بان

وهذا نظير قولنا ان كل من العدد
 لا يقدر ما هو الا بالاعداد من

المقدار تصبغ في ٢

تعريف م

بان المساقاة والمساقاة ما يبدى كالجسد والكم لا يباله الجسم منفردا بل بالمتصل
مع المتكتم وتأولوا واحد ثمان العقل عبيد غير احد المفهومين غير ان هذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بالكم المحسوس وهذا المحسوس مستقيم من اللفظ
وامكان اخذها في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا لخاصة
التأني لاحتصاها بالمتصل ولا صاحب المواضع كانه اخذ لخاصته
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد خرج كونه
بان القسمة الانفكاكية ليستعمل عرفها بالكم المتصل ثم قالوا في هذا
ذلك على ان قبول الشئ عبارة عما كان حصوله من حصوله بالمتصل
ولاشك ان لا نفس في الكم المنفصل حاصل بالفعل وما اذا ارادوا يقولوا
اعلم من ذلك انما كان فرض شئ غير شئ فاختفاء شموله للمتصل والمتصل
وهذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا
اذا اخذت قبولها اشتراك الاسم قول لا يخفى ان محصل كل واحد من الفاعل
ان ههنا النفساني هو حاصل بالفعل والكم المنفصل وحاصل بالقوة لا
بالفعل والكم المتصل وانت خبير بان شئ مما لا ينقسم بين اعلى الانفكاكية
والعرضية ليس ههنا المنطقا اما الانفكاكية فاما غير غيرتها لعل لا يمكن حصولها
لكم المتصل واما العرضية فلتناسل ونسبها الي الكين المنفصل والمتصل
لاقتان اريد بها كون الشئ بحيث يمكن ان يغير فيه شئ غير شئ هذا المنفصل
لها بالضرورة وان اريد بها نفس العرض كقول الشئ بحيث يمكن ان يغيره وادشك

ان ينفرد باللفظ لا ينفرد بالكم
وغير ذلك اللفظ بل بالاسماء مع الكم بل حيا
بانه اللفظ ينفرد دون الاسم واللفظ من هذا
ان مع ذلك
فان الامام اراد بالقول ان لا ينفرد باللفظ
اي ان لا ينفرد باللفظ بل بالاسماء مع الكم بل حيا
لان الاسم هو الذي ينفرد باللفظ
ما رزاه ما ينفرد باللفظ بل بالاسماء مع الكم بل حيا
لان الاسم هو الذي ينفرد باللفظ
فان الامام اراد بالقول ان لا ينفرد باللفظ
اي ان لا ينفرد باللفظ بل بالاسماء مع الكم بل حيا
لان الاسم هو الذي ينفرد باللفظ

ان هذا المعنى حاصل كليهما باللفظ لا بالفعل في هودان وعرضها الى الكين بقسم الكين
بالذات والى الكم بالعرض فالذات هو الذي ينفرد باللفظ لا بالفعل في هودان وعرضها الى الكين بقسم الكين
الثبوت والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباطا بالذات في معنى الاجزاء او
صافه عليه وهو ما جعل لكم بالذات كالجواهر في عمل القدر والمدد او حال الكم
بالذات كالتشكيل او حاله كالحال واللون كالحال في الجسم واما متعلق بالكم
بالذات فتعلقا وادء هذه التعلقات معنى الاجزاء او صافه عليه كقوله
هذه القوة مشابهة او غير مشابهة باعتبار اثرها اما المدد او الشئ
او العدة وما والوان الزمان مع كونه متصل بالذات كمتصل بالعرض لا
نطبق على كونه المتعلق على المساقاة التي هي متصل بالذات وليس
الكم المنفصل للكم المتصل الذي والكم المتصل العرض لان العدة بعرضه لا
شياء والى هذا المتخاضار بقوله ويعرض في القسمة في ههنا لانها
اي ويعرض للكم المنفصل الذي هو في القسمة من قسمة الكين للمتصل
المنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمة في ههنا اذ الذي والعرضية
فيها من تماثلها والتصغير قوله فيها راجع الى الثاني والعرضية في ههنا
لاولها راجع الى القسمة الذين هو المتصل والمنفصل وقد بعرض الكين
بالذات منفصل بالعرض والاستقامة ذلك للفتاوى بين العارض والمتصل
ولو بالتحصيص حصول المنافي وعدة الشرط دلالة على اتفاه المنفصل
لتايقين المواضع المطلقة للكم اذا اراد ان يشير الى خواصه الاضاوية وهو

بالذات
لكم المنفصل كانه قولنا خمسة عشر
فيصير قسم المنفصل بالذات صح

فقد المتضادان كما كان خاصا منا فبقوله لان غير ايضا كالجواهر لا يثبت المتضاد
 كما هو المشهور يعني حصول منافي الضدين لكلامه دلالة على انقضاء الضديتين
 على ان الكمال لا يكون ضد الكمال وكذلك غيره شرط الضدته للكم لانه على ذلك
 واما بيان حصول منافي للضدين فلو ان الكمال المتضاد لبعض انواعه حار في بعض
 فان للخط عارض للسطح وهو عرصة الجسم عرصة التي لا يمتنع منافي للضديتين بينهما
 وكذا الكمال المتضاد لبعض انواعه مقوم للضعف في حصول التقويم بين الاعمى من منافي
 للضديتين بينهما واما بيان ان شرط الضديتين هو ان شرط المتضاد بين الاعمى من ان
 في الموضوع سواء كان المتضاد حقيقيا او ممتنع ان يكون للنوعين من العرصة
 موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالغير موضوع الاربعة مثلا وكذا
 النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم القليل الجسم البسيط للسطح
 الجسم العظيم وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من احد ولا بين المقيدان
 غاية الخلاف ان كل نوعين من العرصة فوضا متباعدين بوجود عرصة اخرى
 ابعدين احدها بالنسبة الى الاخرى وكذا كل من المقيدان هكذا ذكرنا
 لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما لهما
 وان الضدين عييان يتواردا على موضوع وايضا قد سبق ان الا
 عدا دائما يتقوم وجودها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله
 بمرور بعض انواع الكمال المتضاد لبعضها لا يدل على انقضاء الضديتين بين العرصة
 والمعروضات ولا يدل على انقضاء الضديتين بين خطين او سطحين او بين

او مشهورا ويكفي
 بينها ظاهرا للخطان
 اذا كان المتضاد
 حقيقيا مع

المتضاد بينه وبين المتضاد
 من الالوان الحفوية

جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يرض
 بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم القليل الطبيعي
 للسطح الجسم القليل وللخط السطح يرد عليه مثلا ما ورد على الاستدلال
 بالعرض وهو انه انما يدل على انقضاء الضديتين الخط والسطح وبين الخط والجسم
 وبين السطح والجسم لا على انقضاءه بين انواعه ولعله منهل ان ان تضاد
 مثلا للجسمان العلميان المتفقان ان في الضد والكبير الواردان على عرض
 واحد تضاد مشهور وان كل الخطين والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد
 ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي عرض الخط الجسم لا يسطح
 بينهما كالحركة الكثرة اما فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا او يوصفا كالم
 بالزيادة والكثرة ومقابلها اي النقصان والقلّة دون الشدة ومقابلها
 اي الضعف يعني الكمال مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ في هذا الخط
 ان يرد من ذلك الخط وانقص منه وكل السطح والجسم القليل والزمان والعدد
 والكثرة المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلّة فيقال لهذا العدد اقل والكثرة
 من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلّة فباعتبار ما يرض
 له من الكمال المنفصل كحجر يتزايد باليام والسما والغيرها ولا يوصف كالم
 بالشدة والضعف ولا يقال لهذا الخط اشدة من ذلك الخط او اضعفه
 كان من السواد اشدة من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع
 الكمال المتضاد القاراي للخط والسطح والجسم القليل قد يكون تعليمية وقد
 بان يوجد كل منها لا يشترط شي وهو ان يتصور المقدار من جنس هو

جيب ١٢

من غير التفاضل التي هي من المولد ولولها ما اذ قيلت ان الخلق اعنى المقادير المتعد
 في الجهات الثلثة من غير ان يتعدت الى شيء من المواد ولولها كان ذلك المتخيل كما
 تعلمنا قبل ان نعلم انه لا يمكن ان يتخيلها الا متشابهة لان البرهان الدال على انها
 في الخارج يتأصل على نهايتها في الذهن لان الامتداد المحصور المتخيل لا يتصل
 في الجسمانية يجب شامها في جنتها على ما فيها بالقول الادلة المذكورة
 في تنهاى الابدان جارية في الامتداد المتخيل اذا كان غير مشاه بلا في الابدان
 اذا امتنع للملك عليه بامتناع وجوده لان القول المشنع تصور امتداد شخصي
 غير مشاه لا تصور امتداد لانها على وجه كلي فمتنع هو المتخيل
 للتعقل كما قيل في قوله في نظر ان مساو الصور ولا في الصورة من المتقلا ليس
 بلزوم والا يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات والارض
 ان يكون الجسم المتخيل غير مشاه وصورته في العالم في القوة متشابهة ولا
 تخيلنا السطح كذلك اذ في غير التفاضل الى الجسم وعرضه كان ذلك المتخيل
 سطحاً تعليمياً وكذا الخط لا تخيلناه مع الفعلة عن السطح وعوارضه كان
 ذلك المتخيل خطاً تعليمياً وانما سميت الانواع الماحوزة على اجزاء هذا
 تعليمية لان العلوه التعليمية اعنى الرياضيات يجب عن هذه الانواع
 الماحوزة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية بالمتخيلة على احوال
 التهيان المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية لانهم كانوا
 يتدبرون في العلم ورياضته للنفوس نبي القديسين وتبعوا
 لها عن الخطوط والاعمال ومنسقة منظمة قلباً ايضاً العلوه وان كانت

تقول المتعد والذات
 لانها هي امتناع

وبياضه

متخيل

تختلف بغير ما من الاعتبارات وهذه الانواع الثلثة تختلف بنوع من الاعتبارات
 فان الجسم التعليمي يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت ان يمكن ان يوجد بشرط
 لا شيء ايضاً بخلاف السطح والخط فالجسم يمكن ان يوجد لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجد
 لا شيء فانه فانه يمكن ان يتخيل بعد امتداده في جهات مجردة فانه يمكن ان يتخيل
 بعد امتداده في الطول والعرض مجردة عن الامتداد العمق والمرة ولا يمكن ان يتخيل
 يتخيل بعد امتداده في جهة واحدة فقط مجردة عن الامتداد العرضي والعمق فوالا
 يمكن تخيل النقطة بالابدان يتخيلها امتداداً ما وان كان قد امتد في الطول
 بل في العرض والعمق ايضاً فيكون المتخيل جسماً صغيراً النقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل
 بعد امتداده في جهة واحدة فقط بل بالابدان يتخيلها امتداداً عرضياً بل في العرض والعمق
 المتخيل على هذا التقدير وايضاً جسم لا خطاً وكذا لا يمكن ان يتخيل السطح الا فيكون
 يتخيل بعد امتداده في الطول والعرض مجردة عن الامتداد العمق بل في العرض والعمق بل
 له عمق وان كان فيلداً جراً فيكون المتخيل على ذلك التقدير وايضاً جسم لا سطحاً بل في
 الامور غير النقطة والخط والسطح يمكن تصورهما على وجه كلي ولا يمكن
 خلافاً للجسم فانه يمكن تصورهما وتخيلاهما ايضاً يشهد بذلك الحكم الواحد الصحيح
 اقول وفيه نظراً لانه اذا كان يمكن تخيل السطح مع الفعلة في
 وعوارضه وكذا يتخيل الخط مع الفعلة عن السطح وعوارضه وهذا القابل
 اصح من ذلك وتختلف الجوهرية عبارة في جملها هو كل واحد من
 والتبدل مع بقا الحقيقة واقفاً التام الى برهان وتقول الكثرة

الخط لا يمكن ان يتخيل

بدن

مختلفة أنواعها

التعريف والافتقار إلى عرض التقويم يعطى عرضة للجسم التعليمي والخط
والسطح والرقمان والعدد واران بين عرضية النوع الكرم لهما ليدلها
في الجميع أولا ولا خاصة كل واحد منها ثانيا اما ليدل العام فتقويمه له ^{المعنى}
قد يخلف ما يراه جواب هو عند السؤال عن هذه الانواع الخط والسطح و
الجسم والرقمان والعدد فيكون هذا الاخر انواع اعراضها لو كانت جوهرا
للكل من الجوهرية فبان في جوارحه السو لها واعرض عليه بان يطرأ
التالي حتى يقوم عليه برهان واما ذكره في تعريفات هذه الامور فليخلف
في الجوهرية عنه فبان ان يكون من قبل الخواص التي لا يقابلها في جوارحه
الدليل الخاص للجسم التعليمي فتقويمه ان الجسم التعليمي قد يبدل مع بقا حقيقة
الجسم المستحصه فان الشمعة المستحصه بينها قد يبدل بمقاديرها
وقد تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص عند جوارحها
الثالث على النسق ولحد بحيث يمكن ان يرضخ ذلكها نقطة يساوي مجموع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا اقيمت كان لها مقدار على غير ذلك النسق وذا هو
يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المستحصه باقية
بينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفسا ذلك المتبدل الذي
قطعا ولا متعلقا بطاهر الشمعة كالشكر بل اعماقها جميعا وليس جوهرا
والا لكان جزء منها وتبدل شخصيتها بتبدلها ضرورة انفسا خبرته

فوعرضها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي قد ثبت وجوده ^{ضمة}
واعرض عليه بان الجسم التعليمي العام بالشمعة وحدها لا يبدل لخاصها بل يوارث
عليه سطوحها واشكالها المختلفة ووجب بان التبدل ليس متعلقا بطاهر
الشمعة قطريا متعلقا بل عايقا ايضا والتبدل ليس متغيرا على السطح والا
شكلا والحاصل ان الاعداد الجسمية الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق
يختلف وتلك بحسب اختلاف الجسم التعليمي اقول بان يباقر ان الجسم
التعليمي انما يكون تعينه بتعيين مساحة والمساحة في جميع تلك الصور ^{حظ}
لا يختلف لكن المتبدل لا تشبهه التحول والكاف لا يفي هذه المناقشة
بحال واعرض ايضا بانها محجور في فرع فخر الذي لا يتجزى فان من قال به
وترب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير انما لا يفر من جسمها
وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد عجز هذا القليل عما
للخط والسطح ايضا بان جهاتها ايضا يتبدل لأن مع بقا الجسم بعينه فان تلك
اذا جعلت اعرين قاعدة مثلثات فاشكاله السطوح المشددة والخطوط
الاشاعرية كانت في الكعب قد تبدلت الى الصل سطوح العرين والخطوط
الاشعري والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح
فتقويمه ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة الشاوي والاشكال يكون متغيرا
لجسمه لان ابحاث الجسم متغير الى البرهان ولذلك يمكن قوما ان يتصوروا
جساما غير متناه وما يكون ابانته التي يغير الى البرهان لا يكون مقومها

مختلفة تلك الصور
زيارة ونقصا فادع

تفسير

بلغ بعون الله

فالتسطح للحاصل الجسم بسبب التماهي وان كان لا يكون مقوما للجسم لان ما شبه
الشيء بسبب ما خارج لا يكون مقوما له لا يثبت اثباته وتحققه انما هو بعينه
وعلة الخلف فلا يكون خارجا عن الكل لاننا نقول الكلام في ثبوت الخلف للكل لا يثبتونه
في نفسه ولا شك اننا نثبت الخلف ولو قطع النظر عن جميع ما عداه ولو كان تابعا
لكل بسبب ما خارج لم يكن كذلك ولعرض عليه بان مقوم الشيء انما يكون
تابعا له بالبرهان انما كان ذلك الشيء محصورا بالكنه وما اذا كان مقصورا
فيجوز ان تثبت له مقومات بالبرهان الا يرى انهم سئلوا على جوهريته
النفس لثناطقة مع زعمهم ان الجوهري جدي واعتمدوا من ذلك انما تصور
بوجه ما كنهها وقد يثبت ان الشاهي لا يكون من المقومات الجسمانية صا
من انقطاع الجسم وانما تتصور احدى فلا يكون جزءا من وجوده والاد
الحاق الخلف فيقره ان الجسم يوجد في الخلف فان الكوة الحقيقية موجودة
ولا تخلف فيها بالقياس لا يكون الخلف مقوما له بل يكون عرضا له بالقياس
بانه يثبت على ان الخلف ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي له يوجد فيه
ولا يثبت على ان الخلف ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وهذا مستلزم انه على
عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات الجسم الناعم الذي هو عرض
ثبوته بالعرضية اولى وقارة بان هذا الامر على تقدير وجودها يستحيل ان يكون
جوهريا لثناطقة من استقالة الخلف وما هو عليه ويكون اعراضا وتاما الذي لا يخفى
بالزمان فيقره ان الزمان في تقوية منقهر الى الحركة لانه مقدارها والتقدير

منقهر

منقهر في تقوية الى المتقهر والمقهر في تقوية الى العرض عرض وما لا دليل
المختص بالعدم فيقره ان العدم متقوم بالوجودات التي هي عرض في المقوم
باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعيا واما اذا كان بعضا من الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالمسحوق بقوله وتعلقا لجوهريته الى قوله
ام اشارة الى الدليل العام وقوله والمبتدل الى قوله يطبع خريف الجسم
العلم والسطح والخط والزمان والعدم اشارة الى الدليل الخاص وكلاهما
لف ونشر مرتب فان السطح مع بقا الحقيقة متعلق بالجسم الناعم فقط
الشيء الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت كوة الحقيقة على الخط والعدم
الى عرض بالزمان والتقوية يتعلق بالعدم وليست الاطراف اعدادا او
انقصت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح و
والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا ان الاطراف اعداد ام لا وانما المقصود ان يثبت
باعداد كنهها منصفة بالعدم مع نوع ما من الاضافة وهذا الهدى لا يقع عليها
لجواز انصاف الوجود الى العدمي اما ان يثبت اعداده ولو جوهريا ان الاطراف
يكونه ذواتا واضحا يثبت بها ماله الاطراف عن الحجر والجسم ذو وضع
به الجسم ذو وضع غير الاطراف ذواتا واضحا لا متناع ان يثبت ذو وضع بالوضع
له فاذا كانت الاطراف ذواتا واضحا لا يكون للاعداد ما لا متناع الاشارة الى
العدم واعرض عليه بان الاعداد قد ينشأ اليها بتعالها كما ينشأ الى
لا هذا الذي يسلط الاشارة الى الاصح فيكون الاطراف كذلك وهو ان

والجانب وهو الخط
وإذا انتهى الخط
بوجه خالص في
الوجه

إذا انتهى في إحدى جهاته نقطة فلا شك أنها يوجد هناك شيء متناهية جبهتين وهو
السطح وإذا انتهى السطح في أحد جهتيه فكلما وجد هناك شيء لا يتعدى جبهته فلا
ثم وهو النقطة ومنها أن الجسمين الذين لا مقصورة شيء بينهما عند كون كل
منها متصلة فإنه إذا تلاقيا بطولهما أطول وعرضهما في اربعة كواحدة منها
الأخر لا يكون معاً ما لا يتخالفه بل في الموجودين معاً وهو موجود متصلاً
في الطول والعرض هو ظاهر دون العرض والآخر ما لا يتعدى الجبهتين وهو الأول
بعضهما في أطرافهما متلاقيان عليه وفي ذلك اثبات لطريق السطحين
والثبات للنقطة في الخطين وإنما الفاعلة متصفة بالأعداد مع وقوع تام في الأعداد
فإن السطح مثلاً بوصف بأن الجسمين في إليه ويقطع عنده والانتقال
عند أي عرض السطح بالإضافة للجسم وكذلك الخط والنقطة واستدل
على أن الأطراف ليست موجودة بأن الأطراف لهايات والنقطة عديمة وبأن
السطحين إذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا شيء مما يكون أحدهما أطول
والآخر أرفع فيح يلزم التداخل ولا بالاسم يلزم التداخل لتسام السطح
وكذا الحان إذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير التلاقي بالاسم
أو الانقسام عرضها على تقدير التلاقي لا بالاسم وكذا النقطة إذا تلاقيا عند
تلاقي الخطين يلزم التداخل أو الانقسام ويجب على الأقل أن الأطراف ليست
نهايات بل أمور متصفة للتيما كما ذكرنا وعن التلاقي لا امتناع التداخل إنما هو
جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصته بل من العظم والصغر من جهة
لا حصته

لأنه
ليس هو
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

لأنه
ليس هو
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

السطح
لأن
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

الخط
السطح

الوجه
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

الطول والعرض لا امتناع في داخل الخطين من جهة العرض والعرض لا حصته
لخط من العظم والصغر سماوي يتبع داخل الخطين من جهة الطول لأن الخط
يتصف بالعظم في جهة الطول لا امتناع في داخل الخطين مطلقاً ولا حصته
لنقطة من العظم والصغر من جهة وكالحاصل أن امتناع التداخل إنما هو
الاتصاف بالعظم والصغر حيث لا اتصاف لهما لا امتناع في الدخول والظهور
التساوي معه يعني التماس والاشارة في بعضه المكنة من العوارض التي هي تلك التي
مستوية التماس والمنفصل لأن التماس بوصف به لا يوصف بغيره إلا
سبب التماس وأعاده صيغاً يذكرونه عند ذكر خواص الكم للعلامة بنية
وبين الأطراف وهي هنا التماس عرض الكم للتصل بسببه وهو اعتباراً بأن الأعداد
يوصف بما لا يوجد لا تحقق لعملي الأعيان والتلاقي من الأجزاء التسعة الكيفية
وتوسم بقيود عديمة خصه جعلتها بالاجتماع لأطراف التي هي في الجنس العالمة
سواء في السور والفاصلة إذا لا يتصورها جنس وهو طوله لا فضل ما تقدمه مع أن البعض
له فلا فضل له ولا يظفر للكيف بما حصة شاملة سوى الكيفية للعرضية والفاصلة
لكم والأعراض النسبية إذا ان التعريف بما كان تعريفاً للشيء بما يباين به المعرفة ولجهاية
لأن الجنس العالمة ليس بعضها اجلي من البعض ضد أو عند كل من الكم والأعراض
التي ذكرها صفة التي هي اجلي في أو هو صفة لا يتصل بالذات صفة ولا نسبة فيخرج الجوهر
دون الكيف والقيود هذه أفضا اللاهات خزانة منها ولا حاجة إلى زيادة قيد
الأولية كما فصل بعضهم حيث قال اقتضاها وليا لا يدخل العلم بالبيط حيث
بعض الأقسامه لكن ليس هذا اقتضاها وليا بل بواسطه المتعلق لأن قولهم لانه

لأنه
ليس هو
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

لأنه
ليس هو
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

السطح
لأن
السطح
الذي
يكون
الوجه
الذي
يكون

ينو عن فاذ كرسم للكيف بقود عديمه كما منها غير مخرجه ويكون جلتها
 بالاجتماع مخرجه واقسامه اربعة اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
 والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
 بالكيفيات والتعويل في الحصر على الاستقراء فبهم من اراد اثباته بالبرهان
 الذي والاثبات فنذكر وجوهها منها ان الكيف ما ان يختص بالكم والاول الكيفية
 المختصة بالكيفيات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة والاول الكيفية
 المحسوسة والثاني اما استعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية وليثبت ذلك
 الكمال فيقول ان الكمال الخارج عن القسمة هو الكيفية النفسانية وليثبت
 ان ظاهره ذلك الكمال يخرج وان النفسان ما لا يتحقق بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس ولا يكون
 حقيقة استعدادا جازا ان يكون كيفية غير مخرجه بذات النفس من الرصاص
 انا ليرد في ظلاله هو الاستقراء فيقول عليه ولا ومنها ان الكيف ما ان يتعلق بوجود النفس
 وذلك بان يكون للنفس او للجسام من حيث اتقاد وان النفس
 او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثالث ما استعدادا
 فعل الاول الكيفية المحسوسة فيقول ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية
 المحسوسة لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعاريون الاستعداد ولا
 يكون محسوسة والمحسوسا بدار بالكيفيات المحسوسة لانهما اظهر الاقسام
 الاربعة اما الفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت رتبة
 كصفر الذهب وحلاوة العسل سميتا فعاليات لانفعالها وكيفية
 بخصوصها او عمومها تابعة للخارج الحاصل من افعال العناصر فليس كما

استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الالهية

اما ان يتعلق بالكيفية او لا
 هو الكيفية المختصة بالكم والكم
 البرزخية العسل فيقول ان الاستعداد
 وانما انما انما العسل والكم والكم
 تمام

انما استعداده في الحواس
 فيقول انما العسل فيقول انما
 انما العدم وانما العدم

فان النار
 في الكيفيات شد حلاوة العسل والعموم كذا اللطفا مثلا حلاوة النار واللباس
 يتصور فيها المخرج وخراتها ليست تابعة للمخرج لكن الحرارة من حيث هي
 تابعة للمخرج كما في الفلفل وهذا مفرق فلهذا يسمونها ونوعها والآخر الحرارة
 ليست نوعا لحرارة النار وغيرها الاحقيقية ولا اضافة وان كانت غير مخرجة
 كحرارة الخبز وصفرة الوجع سميتا انفعالات لانها لا تسفر عن ذلك والاشد بالمشي
 بان يفعل فسميتا لاجزاء الحواس الكيفيات الاربعة وتبينها على ذلك المشي
 وقد يقال هذا القسم الاول وتسميته بالانفعالات لكن حاولوا التفرقة بين
 القسمين فمقتضى الاسم شي والحق انما عليه تبيينها على خصوصية هو
 عند مقابلة وزواله بسرعة وهي مغايرة لاشكاله في جميعه وانما هذا الكيفية
 نفسا لاشكاله وان الاجسام ينتهي عملها الى اجزاء اصلية فابله للا
 تقسام الوهمي وذا الانقسام الفعلي ودعوا ان تلك الاجزاء الفعلية
 والاجزاء التي يحيط بها ستة بما اربعة مثلان يكون مخرجة الاطراف مخرجة
 لاتصال العضو فيخرج منها الحرارة والجزء التي يحيط به ستة مرتبات
 يكون غليظة الاطراف غير رقيقة في العضو فيخرج منها البرودة وكذلك الحال في
 الطعوم فان الجبر التي تقطع العضو الى اجزاء صغار وكوشيد المفوفية
 هو الحرف والحر الذي يتلاقى هذا القطع هو المثل وكذا القول في الالوان
 فان الجبر بفصل منه شعاع مفرق للبر هو الابيض والكتيف فصل منه شعاع
 جامع للبر هو الاسود ويحصل من اجزاء هذين النوعين في الشعاع
 الالوان المتوسطة بين السود والابيض في قول جماعة من المتكلمين ليس

يشارة تقسم

فانما ينسب الى النفس
 الالهية لا يرتفع عن
 النفس

ناتجة

الناظر له ولكن الله اجري عاداته بان يخلق الحرارة في العصور عقيب حاسة
النار وكذا الخلق الكلام في الطعوم والارواح والالوان قال الامام ان تبوت
هذه الكيفيات من اجل العلوم الفرويدية والاستدلال على الفروقات تبوت
لكن المشايخ ابطالوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة
اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والارواح غير مدركة باللمس
فالاشكال مغايرة لها واقفا قسما للملموسة بما ذكرنا لنبتدع ما قبله من الاشكال
شكلا ملموسة بالملموس هو التلميح وانما هيته الحاصلة من حواسه الاربعة
لاملموسة فان قيل نحن لانسمى الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف
بوجبا اختلافنا هيئات حاصلات للحواس الخمسة وذلك اليست فقط ولا يتبع
في ان يكونا اختلاف الاشكال مفيدا لانه البير اثر الالهة المسمى اثر وبتدليس
في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم القياس بل يدلى
على بوجبا الحجب بان تلك الهيئات الحاصلة للحواس لم يت نفس الاشكال الملموسة
والهيئات الحاصلة في الباهرة والذائفة والشامية لم يت ملموسة ولا حاصلة
كيفيات مغايرة للاشكال للحواس جاز وجودها في الجسم الخارجية ورتبنا
لبجواب يمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز تبوت كيفيات
الجسم الخارجية لا تبوتها فيها والوجه الثاني لا يتلوا قول القدماء هو ان هذه
الكيفيات على الالوان والطعوم والارواح والحرارة وحقولها متضادة والاشكال
ليست متضادة وتعرض عليه بانه ان اردنا بالضم النضال المشيخي
فلا تفر ان الاشكال غير متضادة بقدر المعنى وان ارادنا بالنضال الحقيقي

فهذه الاشكال هي التي تدرك بالحواس
الملموسة في العلم بالاشكال
والاشكال هي التي تدرك بالحواس
الملموسة في العلم بالاشكال
لان الاشكال هي التي تدرك بالحواس
الملموسة في العلم بالاشكال
لان الاشكال هي التي تدرك بالحواس
الملموسة في العلم بالاشكال

اشكال

الكيفيات انما تكون بين الاطراف فيلزم معاكروها ان لا يكون الاشكال غير متسا
كيفيات هي الاطراف فما كان يكون كيفيات هي الاوساط والجوارح هي
حسب الاشكال ليس فيه نضاح حقيقي والاجناس تلك الكيفيات متضادة
متغايرتين فطعا القول ليس بشي لان ذلك انما يدل على تعارض حسي الشكوا
والكيفية وتغير هيته هنا الايد في جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا غير قوله لاختلافها
بالحال اي يجعله على الاشكال ولا يجعل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني
يجعل على هذه الكيفيات ولا يجعل على الاشكال واماحل الشيء على الاشكال و
هذه الكيفيات هي اشكال الملموسة وهذه الكيفيات لم يت ملموسة
كما ذكرنا في الوجوه الاولى وتجعل شيء على هذه الكيفيات وبن الاشكال القول هذه
الكيفيات متضادة والاشكال لم يت متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني
وانضر هذه الكيفيات المحسوسة متغايرة للمراح لعدمها اشارة
الي من نعم ان هذه الكيفيات نفس المراح وذلك لانها اتم المراح
لان الكيفيات المحسوسة قد يحصل بدون المراح كما ان البسط والمراح
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اتم المراح فيكون مغايرة له
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلابد له معنى للمراح الكيفية
من تفاعل الحارة والبارد شدا الكمي تخشى بالقياس الحرارة فيكون كيفية
ملموسة فيهما وانما المحسوس الملموس متساوي وان المحسوسات
جهتين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخرج جوا

فان كان من الممكن ان يكون
الكيفيات هي الاطراف فما كان
يكون كيفيات هي الاوساط
والجوارح هي حسب الاشكال
ليس فيه نضاح حقيقي
والاجناس تلك الكيفيات
متضادة متغايرتين
فطعا القول ليس بشي
لان ذلك انما يدل على
تعارض حسي الشكوا
والكيفية وتغير هيته
هنا الايد في جواز اتحاد
الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه المعترض
وهذا غير قوله لاختلافها
بالحال اي يجعله على
الاشكال ولا يجعل على
هذه الكيفيات
وبالعكس اعني يجعل
على هذه الكيفيات
ولا يجعل على الاشكال
واماحل الشيء على
الاشكال وهذه الكيفيات
هي اشكال الملموسة
وهذه الكيفيات لم يت
ملموسة كما ذكرنا في
الوجوه الاولى وتجعل
شيء على هذه الكيفيات
وبن الاشكال القول هذه
الكيفيات متضادة
والاشكال لم يت متضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني
وانضر هذه الكيفيات
المحسوسة متغايرة للمراح
لعدمها اشارة الي من
نعم ان هذه الكيفيات
نفس المراح وذلك لانها
اتم المراح لان الكيفيات
المحسوسة قد يحصل بدون
المراح كما ان البسط والمراح
لا يحصل بدون الكيفية
المحسوسة فيكون اتم المراح
فيكون مغايرة له لا يحصل
بدون الكيفية المحسوسة
فلابد له معنى للمراح
الكيفية من تفاعل الحارة
والبارد شدا الكمي تخشى
بالقياس الحرارة فيكون
كيفية ملموسة فيهما وانما
المحسوس الملموس متساوي وان
المحسوسات جهتين احدهما ان
القوة اللامسة تعم جميع
الحيوانات فلا يخرج جوا

فان كان من الممكن ان يكون
الكيفيات هي الاطراف فما كان
يكون كيفيات هي الاوساط
والجوارح هي حسب الاشكال
ليس فيه نضاح حقيقي
والاجناس تلك الكيفيات
متضادة متغايرتين
فطعا القول ليس بشي
لان ذلك انما يدل على
تعارض حسي الشكوا
والكيفية وتغير هيته
هنا الايد في جواز اتحاد
الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه المعترض
وهذا غير قوله لاختلافها
بالحال اي يجعله على
الاشكال ولا يجعل على
هذه الكيفيات
وبالعكس اعني يجعل
على هذه الكيفيات
ولا يجعل على الاشكال
واماحل الشيء على
الاشكال وهذه الكيفيات
هي اشكال الملموسة
وهذه الكيفيات لم يت
ملموسة كما ذكرنا في
الوجوه الاولى وتجعل
شيء على هذه الكيفيات
وبن الاشكال القول هذه
الكيفيات متضادة
والاشكال لم يت متضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني
وانضر هذه الكيفيات
المحسوسة متغايرة للمراح
لعدمها اشارة الي من
نعم ان هذه الكيفيات
نفس المراح وذلك لانها
اتم المراح لان الكيفيات
المحسوسة قد يحصل بدون
المراح كما ان البسط والمراح
لا يحصل بدون الكيفية
المحسوسة فيكون اتم المراح
فيكون مغايرة له لا يحصل
بدون الكيفية المحسوسة
فلابد له معنى للمراح
الكيفية من تفاعل الحارة
والبارد شدا الكمي تخشى
بالقياس الحرارة فيكون
كيفية ملموسة فيهما وانما
المحسوس الملموس متساوي وان
المحسوسات جهتين احدهما ان
القوة اللامسة تعم جميع
الحيوانات فلا يخرج جوا

فهذه القوة قد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطيم الغافقة المشتملة الاربعة
 وكالحلقات الفاقية الحاسنة البصر للملكة في ذلك ان بقا الحيوان باعتماد لوجهه
 فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك باذنها ولذا كانت
 جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة يقتضيان لا يخلو حيوان
 عن هذه القوة واما سائر المشام فليس في هذه المرتبة من الضرر في ان
 يخلو عنها اليقظة انما الغنمية قد يخلو عن الكيفيات المفسدة والمسموعة
 والمدفوقة والمشموية ولا يخرج عن الكيفيات الملموسة والملمكة ذلك ان الانبساط
 لما توقفت على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفيات المفسدة
 واللاستغلت الحاسنة بكيفيته فلا بد ان الكيفية الجسم الاخرى على ايدى ملك
 الذوق يتوقف على كيف تلك الرطوبة العاربية بطعم ذى الطعم والخصائص
 ينشأ من اجزائه وايضا لها اياه بالنفوذ الى القوة الدائفة فلا بد من حلول
 الرطوبة عن كيفيته المدفوقة والالام يحصل الاحتسا التام بذلك الطعم
 بل عيسى ح بطعم مركب وكذا التام يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذى الالام
 او يخلط باجزاء منه فلا بد من حلول ذلك الجسم في نفسه عن الراحة ملاذ كروا
 السمع يتوقف على توسط جسيم يعمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا
 والصوت والاهل كما ينبغي له يحصل الاحتسا التام واما اللسان فلا يحتاج الى
 توسط حتى يذوق حلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
 كان الملموسة والاحتسا التام فما فيه كنه هذه الكيفيات الاربعة والاحتسا
 لانه كنه الالام بالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والحيثية

كانت كيفيات الحواس تارة في الطبيعة وتارة في
 كمال حواسهم في غير ذلك من كيفيات الحواس
 انبساطها بالبرودة واليبوسة والاحتسا التام في
 بالبرودة واليبوسة والاحتسا التام في
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا

في حواسهم في غير ذلك من كيفيات الحواس
 انبساطها بالبرودة واليبوسة والاحتسا التام في
 بالبرودة واليبوسة والاحتسا التام في
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا
 الالام والاحتسا التام في الالام والاحتسا

والترفة والبلد والحفان والخفة والشمال يدرك بتوسطها وهذا معنى
 قوله والبولية مقبلة اليها وما قبل ان للشوية والملامة ملوستان لا
 توسط فقد يجاب منها بانها من الوضع اعلم بالحرارة جامعة للشكلات
 للتحقق اهل ان الحرارة والبرودة عند بعضهم اطرها الحسوس اغتياك عن
 فادكره من خواصها المقتصد والجان فربها لا قصد واما احكامها
 فالوا من شأن الحرارة افادة الميل المصحح والوجوب اسطة الحركية ثم ان المركبات
 لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكما كان لطف
 كان ان اللطف الخاص من الحرارة فان الهواء اسرع فوالذلك من الماء الذي هو
 اسرع فيتم من الارض لاجره اذا عملت الحرارة في المركب فادرك الى الصعق الالطفا
 من جزائه في الالطف دون الكثيف فانه لا يتقبل الا بطيونا كما في الحرارة
 خفة تعوى على تسعيد فيلوه من ذلك تفرقا لاجسام المختلفة لطابع
 التي منها تركيب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك الاختلافات هذا السيلج باع
 المتكلمات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجمع بالتصنيع كما يجمع ادمان
 طاعتها يتصرف في المركب كمتها الطبيعية والانضمام الى بعضها الكد والحيثية
 علة القوم كما شتمت في السنة فالحرارة معدة للاجماع الضامن صلواتها بعد
 زوال اللامع الذي هو التام فذنب الاجتماع اليها كما ينسب الاعمال الى مثلها
 فهذا السبب بقا الحرارة من مثلها فترتق المختلفة وجميع المتشاكلات والجمع
 والفرق تارة يعرضان في المركب الذي لا يكون له بانه شدة بدء الا لتمام اما التي
 يكون التماس شدة بدافعها ما ان يكون اللطيف والكثيف فيفرق بين الالام

الارواح في الحواس التي يمكن تعلقها اليها
 واحسنها هو الروح التي هي في قعر قعر
 اعلى من قعر القوتات التي هي في قعر
 لا جعلها مع صورة في الاس

لا يتفعل من

التي يجمع استبعاد

اولاً وعلى الاول اذا قوى الحرارة فيه حد وقت حركة ذراته كما انه يذهب النار
 انما لا يعرفه لان التلازم بينهما شديداً فكلاماً اللطيف في الصعيد
 جديبه اكتشف الى ان حدثت حركة ذراته وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
 يصعد بالكلية واستصحى الكيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكيف كما
 لم يكن غالباً حدثت تسيباً كالهوا والرياح في تلبين كالهوا والرياح وان كان غالباً
 حدثت كالهوا والرياح حدثت في سحره واضمحلت اليه الاستعانة به
 بتولتها الصحاب الكبر من الاستعانة به في اشتعال الكبريت والزرنيخ
 ولذلك قبل من جعل الالوان من الخلق وعدم حصول الصعيد في
 المختلطة وجمع المتكالات بناء على المانع لا بناء على كون هذه الالوان حاصبتها
 لان هذه الالوان عند غرق التلويح وانفعال الموانع وايضا على الطبيعة
 الواحدة يختلف على اختلاف القواير وادركه من الحرارة فيجمع المتكالات
 والمختلطات انما هو ذات في المركب البسيط فقد يحصل منه فيزول كما
 فان الماء اذا اشتدت فيه الحرارة انقلب بعضه هواً وتربك بطبعه وبعثاً
 بقية الحرارة من الحفة الى الفوق ويختلط ويلتقي بذلك الهوا والجزء
 مائة صغار فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخاراً والحرارة تسمى
 للشكلان اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جبهة الحقيقة
 فانه اذا اتوزع المركب المتخالفة الاجزاء ووجب تكاتفها والتصاقها
 بعضها ببعض ومن ثم تنفرد الحرارة في حيل الطوبى الى الجهد
 بالبرودة وتقليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجرادها وتكاتفها

تفرق

وانضمامها

وانضمامها

وانضمامها كان اشارة الى من غم ان البرودة تعاقب الحرارة تعاقب العدم والملك
 فان البرودة ليست عد الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا تسمى من العدم كذلك
 بل انما يربط بينهما تعاقباً الفضا وتطلق الحرارة على معان اخرها انفة الكيفية في
 الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في النار وانما
 الحرارة المستفاد من الكواكب كالحارة الحاصلة من تأثير مسامتة الشمس للارض في
 مسافتها وانها الحرارة التي توجهها الحركة ورايها الحرارة الموجودة في
 الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والذبح والحضم وغيرها وذلك
 لسببها كحداثة البدن والاطول سميتها ناراً الهية وهي المسماة بالحرارة
 الغريبة وقد اختلف فيها الآراء ذهب النيسابى الى انها الحرارة النارية
 العنصرية المستقيمة من المراح وذلك لانها النارية اذا خالطت بسائر اجزاء
 العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك بخار الناري المركب الاعتدال و
 واعتدالاً وقواماً ان لم يبلغ في القوة الى حيث يخرج ويظهر قوامه ولا الهلة
 الى حيث يخرج عن الطبع الموجب للاعتدال حتى يقع المركب حقة فيحصل
 ذره الجزء الناري للمركب الاعتدال والقوى التي ان يلق حصوله ذلك المركب
 وذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعمته ما ذكرناه وهو الحرارة الغريبة
 وانها كما تدفع البارز لو اردت على المركب من المضادة كذلك تدفع
 ايضاً الحار الغريب الوارد على المركب لان الحار الغريب اذا
 حاول تغيير المركب والحرارة الغريبة تدفع اثره بما يقابلها
 من اتصال الحاصل بالطح والتفخ فلهذا التفاوت بين الحرارة

الركب
ذلك
بفقد
طبعها

جاء

التي
تكون
فيها

من علم
الطبع
من علم
الطبع

الغريزية والحرارة الغريبة ليسا بالمليين بل بالتفاوت بينهما كون الحر به جرم المركب
 وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صادرة جزا
 من المركب والحرارة الغريبة خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل مثل
 والغرزية تفعل فالغريزة وهما راسطوا الى هذه الحرارة معارة بالبعوض والحقيق
 بل بقا اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما ليست في المركب بالقيضا عليه لا يفاض
 النفس والقوى على كمال الشئ عنه فيكون الشفاء منه فالحرارة التي يفتلها
 البدن من النفس ليس هي الحرارة الاسطغمية بل هي الحرارة التي يفتلها
 عما اجزاء السماوية فان المراج المعتدلة بوجه ما مناسب لموجها السماوية
 ينجت عنه يعني اذا اخرجت العناصر والكثير سودة كبقائها اصل الكبريت
 وحدة وبساطه تناسبها البقا السماوية ففاض عليه مخرج معتدلا
 به حفظ المركب وحرارة غريزة فاقوله الجوهرة وقبوله علاقة النقيض فوق
 بين الحار السماوي والاسطغمية في تلك الحرارة تنبها الجوهرة التي لا تنبع الحرارة
 النارية واستدلوا رسطوا بان اثار الحرارة النارية مياينة بالذات اثار
 النارية السماوية بوجود تلك اذ ان حرارة الشمس ووجه القصار و
 تبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك لانها في ان الحرارة النارية عند ما يقو
 على الفواكه يجرتها واما تلك الحرارة فاذا استولت على الفواكه انضجتها وذلك
 صار يسرع اذ ركها في البلاد الحارة على اذ ركها في البلاد الباردة انما
 ان الاغني مبيغ ضوء الشمس لا يبرغ في صوالنا والخاص ان لو ارم هذه
 غير لو ارم تلك واختلاف النوار دليل اختلاف الملو وما في الحرارة السماوية

ع/

غير الحرارة النارية والغرزية من جنس الاول دون الثانية لان الحرارة الاسطغمية
 متى افرقت وقويت او هنت القوي وافسدت افعال البدن واما تلك فها انشد
 كما في الشيا واذا زدت الاعمال الطبيعية جودة وايضا الغريزية يفارقها ذلك
 مع مغارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطغمية بعد مغارقتها بل ان
 بدن الميت يمدد وكان يلتمس يمدد من الحرارة في بدنه وينتفع انفا عظيم
 ولو كان وسط الجهد والنتج لئلا يبقا ان الحرارة التي عقتته وانفجرت سفاد
 من خارج وتحقيق ذلك ان العود في حرارة النارية التي لا يتكلم منها جها انما
 به الاخرجه الرطبة الى الانفصال فيجلب ما يتقاء من الهوائية بجرتها الى الطبيعية
 النارية فزيد بذلك ويسوي فينقى لها الرطوبة وتقل عليها ما يفضله لا يظنها
 عكسيتها ويستعمل المزج لظا الى بساطتها الا في فلام في مخرج او يفي بغيره
 لا يسوي عليها العفونة اما لقصان الرطوبة والجودة المتبرج فلا يتحرك
 اجزاء الى الانفصال فيبتان الحرارة الاسطغمية موجودة عند الموت
 والحرارة الغريزية التي كانت بمنعولة مدة الجوهرة ان تستوي على طولان البدن
 تنقنها مقيفودة ليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في الشيا
 ايضا لانها لا تقطن العفونة تنجها كما تقطن اذا قطعت بل العفونة النبات
 فيصل حرارة مثلها الا انها لا تظهر ملمسة طفوهة الهواء واحتم ان اظا
 لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليعبر بها بشتراك اللفظ على ما يتوهم
 بل هو مضموم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر ان جنسها
 انواع اربعة والمضموم غير عبارة المعنى ان لفظ الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة

يحقق بدنه
 انما ليس في المركب بالقيضا عليه لا يفاض
 النفس والقوى على كمال الشئ عنه فيكون الشفاء منه فالحرارة التي يفتلها
 البدن من النفس ليس هي الحرارة الاسطغمية بل هي الحرارة التي يفتلها
 عما اجزاء السماوية فان المراج المعتدلة بوجه ما مناسب لموجها السماوية
 ينجت عنه يعني اذا اخرجت العناصر والكثير سودة كبقائها اصل الكبريت
 وحدة وبساطه تناسبها البقا السماوية ففاض عليه مخرج معتدلا
 به حفظ المركب وحرارة غريزة فاقوله الجوهرة وقبوله علاقة النقيض فوق
 بين الحار السماوي والاسطغمية في تلك الحرارة تنبها الجوهرة التي لا تنبع الحرارة
 النارية واستدلوا رسطوا بان اثار الحرارة النارية مياينة بالذات اثار
 النارية السماوية بوجود تلك اذ ان حرارة الشمس ووجه القصار و
 تبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك لانها في ان الحرارة النارية عند ما يقو
 على الفواكه يجرتها واما تلك الحرارة فاذا استولت على الفواكه انضجتها وذلك
 صار يسرع اذ ركها في البلاد الحارة على اذ ركها في البلاد الباردة انما
 ان الاغني مبيغ ضوء الشمس لا يبرغ في صوالنا والخاص ان لو ارم هذه
 غير لو ارم تلك واختلاف النوار دليل اختلاف الملو وما في الحرارة السماوية

الاراضى الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

وعلو معان اخيرها ولا عرف له وجه اخر لان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية للموتة
وعلى الحرارة الغريزية التي لم تدرك باللمس وعلى النار الغريزية وهو ايضا التقاطا
المعتوسه لان التاجوه والاقلام من مائة الى مائتين من معناه
ان الحرارة يطلق على معان لفرجها لفة للكيفية المحسوسة والنازلة المحسوسة
مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفاضلة فلكون الحاجة للحركة
فهي غاية التحمل لاذ قوتيه محضه للكيفية المحسوسة بالنازلة والاطوية كيقضي
سهولة الشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهوله الشكل والثاني
سهولة الانسحاق والانفصال فعضهم عرقوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول
وقالوا كيفية تقضي سهولة الشكل الماوي القريب واورد عليه بانه
يقضي ان يكون النار رطب العناب لكونها الطيفها ولم يقل بها احد وان
بان سهولة الشكل النار التي ليس لها طية لهوا والنار القوية ليس كذلك
واللطفة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء
صغيرة جدا وسرعة التاثر والطفة والسفاكية النار الطفا العناب بالجمع الا انه
مسلم لكنه لا يقضي قبولها للشكل فان السماويات شفافة وليست قابلية الشكل
واورد ايضا انه يقضي رطوبة الهواء رطبا بل رطبا حيا وانما بطلاقا لكل على
ان الرطب العناب باليابس فادى سمسكا كاع القسنت والهوا بالامتناع
لا يقيد الرطب سمسكا وجيد بين الحكم متفقون على رطوبة الهواء وما ذكره
من انفقا فانما هو من العوام ليس في لزوم كون الهواء رطبا بل هو
ويكون لجوار عنه بان ذلك انما يفرض ان كانت رطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة

الاراضى الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

وهذا هو ان السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

بسبب

فانها

فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة لها بالكيفية بل
للمقضية لها وكون الكيفية المقضية للسهولة المذكورة في الهواء
اذا يمتد الماء هم فان قيل زيادة الاندريس على زيادة الموقر والكيفية
للمقضية للسهولة ولو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة
في الهواء ازيد مما في الماء والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني
قالوا كيفية تقضي سهولة الانسحاق المجرى بغيره وسهولة انفصاله عن جوار
عليه بان يبرد ان يكون ما هو اشد التصاقا فيكون العسل رطب حيا
وهو يقطع ويجيب بان العسل اشد التصاقا واشد من الماء لانه
اسهل التصاقا منه ونحوه لفرط رطوبته بنفس الانسحاق حتى يكون ما
اشد ونحوه الانسحاق رطب ولا يدور له الانسحاق حتى يكون الا
دوره اكثر رطوبة باليسه بوله التصاقا لانه منه ان يكون الامل
التصاقا رطب ليل العسل سهل التصاقا من الماء بالامور بالكلية ايضا
فلا اعتبره الرطوبة سهولة الانفصال وليل العسل سهل انفصاله من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سائر الحما وجودية بالسهولة الفاعلية
لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة كما
رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء اشد محسوسا كما
يجب ان لا يشك الجمهور بوجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلا فاقا صرف ولا اقترناها بالكيفية المقضية للسهولة
فلا فهم انها وجودية محسوسة وان كان بالبحر فيمجان وقد قلنا ان

فان زيادة الاندريس على زيادة الموقر
عسب التباين وهو الموقر المذكور في
من جوار ان السهولة المذكور في

وهذا هو ان السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

وهذا هو ان السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

وهذا هو ان السات فان
الارض الحسنة السات فان
الارض الحسنة السات فان

سيناء

فصل الاستقامت من الشقا الى هنا في محسوسه وكنها في النفس منه
 انما محسوسه وعلته اذ ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال في محسوسه
 وبمعنى الانصاف محسوسه واعلم ان الرطوبة بالتعبير الثاني يقال لها البلل
 ويقابلها الجفاف وهو عدم البلل عموما شأنه ان يكون متلاوي محسوسه
 بالماء لا بوجود الهواء وما اشبه من خلط الرطب باليابس فيبدد استقاما
 انما هو الرطب هذا المعنى وقد يطلق البلل والرطوبة لغير الاشكال على جسم
 بالجمع لانه جار على طبعه كما يتوجه اليه الجسر الاخر متكررا فان تعدد انما هو
 افاده لئلا ياتي كما مبتدأ من استقاما واليبوسة بالعكس يعني انما كيفية تصغيره
 الشكل بشكل الحاو والقريب وهما معا تان اللين والصلابة فان اللين
 كيفية تصغير قبول العزجة الباطن ويكون للشهوات غير سبب فيقع في وضعه
 ولا يمتد كثير ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله العزج بسبب الرطوبة وقسا
 بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابل فيكون كالمكث الاستعدادية قال الامام
 فتنوع في امرين هما المالكيفية المستوية والاشكال الاولى الحشوية والاشكال
 فان الحشوية عبارة عن اجزاء من اجزاء الجسم بان يكون بعضها قابليا
 وبعضها قانرا او الملاسة عبارة عن هشو لها في امرين باب الوضع والاشكال
 اللين والصلابة وليسا من الملوثة ايضا لان اللين يتغير في ذلك انما يتغير
 بامور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل المعرف المقارن في
 تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول زينة كالاسبرون والاولان
 ليسا من اللين لانهما محسوسا بالجم واللين ليس كذلك واما الثالث فيمن

في نفس الرطوبة في الانصاف في الحشويات
 انما هو في نفس الرطوبة في الحشويات في الكون
 بالانصاف والاشكال في نفس الرطوبة في الكون

التي هي
 جيبه

عنه
 انتم
 برزوا
 ٤

لباس

لعمري استعان فان تعريفه في العزج
 وعدم السيلان في بلل الرطب في انما اذ ان
 كيفية الحشوية في انما اذ ان

بزر

من باب القوة واللاقع والعلب فيه ما واربعة الاول عدم الانحار
 وهو عدم انثناء الشكل البلاء وهو من كيفية المنحصر بالكمية الثالثة لاقعا
 ومدة المحسوسه وليت بصلابة لان الهواء الذي بالثق المنحصر فيه
 مقاومة ولا صلابة فيه وكذا الرياح القوية مقاومة بلا صلابة فيه
 الرابع الاستعداد نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقع والتقل
 كيفية تصغير حركة الجسم بحيث ينطبق ذكره على كره العالم ان كان مطلقا
 والخط بالعكس ويقول ان بالاضافة باعتبار ان كره كيفية الملوثة لتقل
 والحفة وكل منهما مطلق وضايفي والتقل المطلق كيفية تصغير حركة الجسم
 بحيث ينطبق مركزه تعدد على كره العالم والمركز كره لتقل نقطة ثانيا
 ما على جوانبها الوزن والحفة المطلقة بالعكس اي كيفية تصغير حركة
 الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق
 العناصر والنقل الاضايفي باعتبار ان احدهما كيفية تصغير الجسم
 ان تحرك في اكثر المشا الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
 لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فان يطفو على الارض ويرسب في الهواء
 انما كيفية تصغيرها الجسم ان تحرك بحيث اذ اقول الى الارض كانت
 الارض سابقة الى المركز وكذا الحفة الاضايفي يقال باعتبار ان احدهما
 كيفية تصغيرها الجسم ان تحرك الجسم اكثر المسافة الممتدة بين المركز
 والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الطوفان
 يرسب النار ويطفو على الماء انما كيفية تصغير حركة الجسم

كيفية انما اذ ان كره العالم ان كان مطلقا
 ان ان النفس في كره العالم ان كان مطلقا
 وفي كره العالم ان كان مطلقا
 في كره العالم ان كان مطلقا
 في كره العالم ان كان مطلقا

التي هي
 فاضلت

الرس
 فاضلت

نحن كرهنا الماء ونصف قطر الارض وسبق بين المتساويين المركز المحيط بمقدار
 نحن كرهنا النار ضد حركتها المسافة لمدوره وهذا القدر ينبت في النار
 ويظهر الحركة اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما يكتبه
 من ان يكون من غير قطر الماء والمودع بساطتها خاصة من الخفة وحقه من
 النقل مع وضوح بطلانه فان طبيعته البسيطة لا يمكن ان يتغير من ثقلها
 وكذا الى ما يكتبه من ان حركته كل عشرين البسيطين حركة طبيعية
 المركز المحيط وافرغ المحيط الى المركز صفة بطه فان الغرض النقل المنصاف
 اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والارض فان يكون للمطبوع من ريعه
 بالطبع واتق غايته الا ان الثقل المطلق اذا صار في غير مركزه ويأخذ في
 منه فيلزم حركة النقل المنصاف الى المركز لان الطبيعة لا تترك الا الحفظ
 اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والارض المحيطة به لا يمكن قدما ان يصير
 للثقل المطلق فاذا صادفه لفرجه عن مكانه والحاصل ان الثقل المطلق يطلب
 المركز والخبث المطلق يطلب المحيط لكن ذلك المطلب في كل من ريعهما
 احرى واكمل مما هو المشافى كل منهما بحيث يتولد المطلق على المشافى ويأخذ
 المركز والمحيط منه ويحصل الجواز اذ ورد على مدورة النقل الاضداد الا
 اعتبارا لتاثير ان الارض المودع اذا فرضنا عند محدد النار وطها و
 تحركها نحو المركز كانت الارض ساقطة قطعاً فيلزم ان يكون الهواء أثقل
 مضافاً وليس كذلك وكذا هو المودع على مدورة الخفة الاضافة بالاصناف
 الثلاثة من النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركها بالطبع المحيطة

لا يصح تعريف

النار سابقة فلزم ان يكون الماء خفيفاً مضافاً وليس كذلك فان قيل فعل
 ما ذكره النقل الاضافي فخطه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في نفس الخفة الا
 ضافية فخطه لا يبلغ المحيط لان الثقل المنصاف قد يبلغ المركز والخفيف
 المتضاف يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على مدارك مكانها في المقصود
 هو الاصل كما ان ذلك بالنسبة الى النقل المطلق والخفيف المطلق قلنا
 على بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مستغولين بالنقل
 والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك انصار الاربعه على ان الثقل الممتدور في
 امكنها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقل المتضاف اعني كل خارج عن مكانه
 الطبيعي وبذلك تعبئة الفرج وكما ان الارض انما تصور بقدره عن ثقله
 عامر عن النار والهواء والماء وذلك بان يعرض قطر الماء الذي كان
 مما ساجد ان فرض مما ساقطه الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك على
 وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع نحو المحيط الى الحركة لا يبلغ المركز ^{نفسه} ولكن
 اكثر المسافة التي بينها حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه
 وكذا الخفيف المنصاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي عما يرجح
 وتبعد المحيط كما لا العبد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض كره الماء
 على محته فاذا تحرك وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محته فيقع
 كره النار فيلزم ان يتحرك الى المركز المحيط حركة لا يبلغ المحيط لكن
 يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
 كان فيه مثل طبيعي وقسري ونفسا اني لما كان فرضا من قسم اللين

بما احتل مطلقا وهو الذي يتبعه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها
يكون الجسم من الما بما فيه وهو يتبعه الذي وعرضي لانه ان قام حقيقة
بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بالاجزاء وهو عرضي على
الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لان أصله ونه فعله الحقيقي ان كان من اثار خارج عن ذلك المحل الى بيان
له في اوضح فهو قسري كما السهم المرئي وان كان حادثة فيه فثابتا وملا
بيانه وضغطا كان مع قصد شعور ونفساني والاد الطبيعي سواء
اقتضته القوة المحركة وحده ابدأ كليل للمسكن للجو واقضته على وثا
تختلف كليل البناء الى القبر والسرمد فالمراد بالطبيعة هي هنا ما يصح
عنه الحركة والسكون ^{الذي} ^{الذي} ^{الذي} دون شعور وادارة والمراد بالفتنة
هي هنا الاداري ومنهم من يجعل لنفسه اتم منه ومن جهة في الطبيعي في
يكون على رتبة واحدة لخصا بانه وان النفس فيهما يختلف على صاحب
النفس بهذا الاعتبار في ميل التباين فيا ويجعل الطبيعة بالصدرة
على وجود شعور وادارة وهو العلة القريبة للحكاي هو مقبض
لحركة افضا يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار
يصله عن الترتيب فيترتب بين ان الميل ما لا بد منه في الحركة وذلك
لحركة اتم يتفاوته في الشدة والضعف ونسبة الحر الذي
هو الطبيعة او القاسم الى تلك المراتب على السوية فيضع ان يصلح
الحرك شئ من تلك المراتب الا توسط المرزى مراتب متفاوتة والشدة

والضعف

والضعف ايضا ليعين بكل واحدة من هذه المراتب صلا وترتبة معينة فمن الحركة وذلك الامر
حول الميل واما اقتضا الحركة بالطبيعة والقاسم للحركة بالارادة جازان يقضي مرتبة معينة
من الحركة فيجب ان يكون على اعتقاد ملازمة تلك المرتبة من الحركة اياه واقترن عليه
ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة الى القاسم ^{على} ^{الذي}
فلا يجزى ان يستند شئ من مراتبه الى الطبيعة والقاسم لا بد من ذلك من امراض متوسط
بينهما فانه قبل بيان ان يستند اصل الميل الى الطبيعة والقاسم يستند اشتداده وضعفه
الى امر مختلف كما تافه من خارجة لتقوى الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرتي المحرك
المحرك وظلها اجب بانه لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة والقاسم فانه لا يملك
الامر المختلفة من غير حاجة للميل قبل الميل القسري كما ذكرنا ثبات وجود الميل لا بد من
الاشك في ان الميل في وجود الحركة فان الحرك السكون في الهواء تحس منه ملاءمة تعلم
بالضرورة انها يقضي في الميل الاقصر منه بين الحال في توسط الميل بين الطبيعة والحركة
اقبل الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية مثلا ولذا في الحركة
الضعيفة والكبيرة واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حاله السكون لا يثنى
كنه انه لا يقضي الحركة فان من اصل الميل حال السكون علم بالضرورة انه مقبضا
للمركبة ومختلفا متضادا ^{الذي} ^{الذي} ^{الذي} المتخالفين متضادان لا يجزى ان يجتمع على واحد
والمراد بالميلين المتخالفين ميلان ذاتيتان الى جهتين مختلفتين فان الميل اذا كان احدهما
ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا الاجتماع المتعلق

الميلين الذاتيين اذا كانا على جهة واحدة كالجسم السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمع الالميل على السبب في الحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحرك الى جهتين مختلفتين
بالقول فيه بحركة السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقده في ظرف او وجوه مانع فخصي
ليكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل واحد منهما الاخر عن التصريك فلا يلزم حركة الجسم اليه
مختلفين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة
مقتضيا بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين وانما يطبق الفلك منه متحرك اليهما معا القول
احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستقفا من الفلك الاشر اليه انما فلا يلزم اقتضا
الجسم الذات للحركتين المختلفتين ومقتضا للاشياء اشتراك اللفظ الذاتي بين المتحركين
ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم لجهتين مختلفتين في الحركة
الايضية والوضعية دون الحركة الكمية والادب بالتضاد المتضاد المشهور واذا كانا
الجهتين متقابلين كان بينهما تضاد حقيقي وانما كانت الجهات الحقيقية اثنين ^{الميل}
الطبيعي في القسمين احدهما الميل الهابط والآخر الميل الصاعد وهو الحق ومقتضا
القسي والتقسما ^{مقتضا} فاختلافها اختلافا في القسرة والارادية هذا القول والحياة
الاعتمادين الطبيعيين اعني النقل والنفقة متضادان لا يتصور وجودهما في شيء واحد
باختبار واحد والتضاد بين ما سئلهما من الميل لانهما قد يجتمعان في الجسم الواحد
الفرق فانه في ميل الى جهة الفرق وذلك خط وميل الى جهة السفل ايضا والاختلاف
في القسرة والبطون الجبلان الروي الى جهة الفرق يقع واحدة في مسافة واحدة لان

هذا الاختلاف

هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي المسافة
لتأخرها بالقرض ولا باعتبار معاوق داخلية الفرض لان الميل فيه الى جهة السفل ^{الفرق}
عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوق الحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الكبريت
لا تهاق سارية في البسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا واستدلوا بحجة
اخرى من الخلق التي يجدها جان بان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط فقد
ضل فيهما كل واحد منهما خلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاري
نفس المدافعة فانها غير من جهة في تلك الخلق في هذه الى التاخير وليس في ذلك
فانه ما لم يفعل في الجزر وبفعل لم يصح حجة قوله عايق الفعل الاخر فان كان فعلها
كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان فعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لا يمتنع
عن المعارض الاقتضائي لهذا الخلق الى جهة ويدفعها الى جهة اخرى في تلك
الجهة فثبت وجود مقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك لنفس الطبيعة
لانها يحرك نحوها علو والسفل وما فعله الجازبان ليس كذلك وانما هو الميل الى جهة
جذب الجاذب والاولا تنبؤه لتساوي في العائق وعدمه يريد ان يبين ان الجسم
الحركة القسرية لا بد فيه من مبداء ميل تام في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا فنرى
البرهان انه لا تنبؤ للميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم في العائق
وحركة الجسم لعدم العائق ذلك الى البطلان بيان الملازمة ان فرض جسم متحرك
بالقسرة لعدم العائق اي فرض ان الميل فيه لا طبيعيا وانفسانيا قطع مسافة
في زمان وفرض جسم آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها وبين ان الميل في زمان

اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض وان نسبتها الى الميل المفروض
 او نسبتها زمان عدم الميل الى زمان هذا الميل المفروض او لا فيكون في مثل زمانه علمه ^{المعروف}
 يتحول بالقدر مثل مسافته فتساوي حركتها مقسومة على عائقه وعرضه عائقه وقد ذكرنا
 في موضع امتناع الخلاء ما جعل منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقص والابل
 ظهير اجمع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني عند المتكلمين من جنس يتبع ^{بعض}
 الجهات فان لكل جسم جهات متعدده ويكون له بحسب كل جهة اعتمادا ^{بعضها} فيما لا يختلف
 باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهات متحدة ومختلفة اذا كانت ^{متعددة}
 ومنها الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وحول الاعتماد بالنسبة الى ^{الجهة}
 السفلى واخرى منهم جعلوه مغايرين يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير
 لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء وكلها اذا وانفصلت اجزائه كان انقل ومنه لان
 مغاير قسمي الاعتماد الى اعتماد اذ هو اعتماد الثقل في جهة السفلى واعتماد
 الخفيف في جهة العلوي الى اعتماد مغاير وهو اعتماد الاعماريين المذكورين مثل اعتماد
 الثقل في جهة العلوي واعتماد الخفيف في جهة السفلى فيقتضي الاعتماد الحاصل الاخر
 لان الاعتماد عرض وكل عرض منقطع الحاصل ولا امتناع طول عرض في محلين كان الاعتماد
 منقطع الحاصل الاخر وهو قد ^{لا} يعني ان الاعتماد يكون بحسب طوعنا وينتجى بحسب
 صورنا فيكون صادرا عننا بحسب طوعنا وتولد منه اشياء بعضها عنه لذاته
 غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
 يتولد عنه لذاته بعضه بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه

بلا واسطة

بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بل لا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فلهذا قلنا ان
 الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالانوار فانها تتولد عن الاعمار بلا واسطة
 ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعمار ^{بلا واسطة}
 لكن بشرط المصاكنة والثالث ما يتولد عنه لذاته يمكن بواسطة كالألم فانه يتولد عن ^{الاعمار}
 لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها افعال المبصرات وحل اللون والظهور ^{التي}
 للمبصرات مطلقا يعني سواء كان اولها والذات او ثانويا وبالعرض ومنها افعال
 للمبصرات فان الله يدلك بالبهير مطلقا هي الضيق واللون والاطراف والجمع والفرق
 والبعد والوضع والشكل والتفريق والاتصال والحد والحركة والسكون والانبساط
 والخشونة والنعومة والكثافة والخلابة والظلمة واللمس والقيح والشد واللين والشد
 وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فان ترتيبه داخل تحت الوضع والتفريق والكتابة
 وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والاختصاص والتفريق والتفصيل ^{متعددة}
 بالشكل والكترة والقلية تابعا للحد والقيح واليك كما دخلت تحت الشكل والحركة
 والبشر والطلاقة والعبث والتقطيع داخل تحت الشكل والسكون والبصر واليد
 الرطوبة واليبس من التماسك واما اللدراك بالبعراق والذات عند
 الجهل في حل اللون والضوء وهذا معنى البصر بالذات عند الجمهور هو الذي ^{هو}
 الكيفية الحسية دون غيرها وقد تحقق فيما سبق من المبصرات والذات
 ان الالوان في ذلك كالأضواء ومنهم من سمي في عمارة المعقول من البصر والذات
 حوله لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره ذلك

بلا واسطة

على الضيق لا غير لان اللون يوقف ابصاره على وجود الضيق و ابصاره فلا يكون مبصرا ولا يرى
 منها طرفا اى شكل من الضيق واللون طرفان اما طرفه اللون فالبياض والسود كما
 واما طرفه الضيق ففيها الضيق الاضعف والضيق الاقوى والاول حقيقتهما واللون حقيقة
 نبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشي من الالوان اصلا والبياض اما يتخيل
 من مخالفة اللون للمضي الا جسا الشفافة المتصغرة جدا كما في التلج و زبد الماء فانه كبريا
 من اجزاء ما ينة متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يوقى المزاج ترتيب عليه ^{تكون} يوقى ^{اللون} يوقى
 تلك الاجزاء هو او اشعة فائضة من الاجزاء العلوية ويتعاكس تلك الاشعة من سطوح
 بعضها الى بعض ويترك الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البيضا فان
 التلج في الشرف على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى اجزاء غير مستوية ترى ذلك الشفا
 كأنه لون بيض فاذا راي الحس الشعاع المنعكس على تلك الاجزاء يغلط العلم الفرق بين البيضا
 وشبهه كما بانها بيضا من الامر الحسن فيهما موجود في الخارج الا ان ليس بيضا فيكون
 البيضا فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا على من التلج
 وزبد الماء بعد تحققة البيضا فيهما بل ان يحصل بين الاجزاء المائية والصلبة في التلج
 وزبد الماء تفاعل ومزاج متخيل وجود اللون ولا توجد ذلك في الزجاج المدقوق الا ان
 يابسه صلابة تلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال و اجزاء ذلك
 موضح الشق من الزجاج الفضي فانه يرى ذلك الموضع ايضاً يسير كاسل اشعة مع كونه
 ابعده من طرف المزاج فيما اذا لا تصوق فيه تصعلا اجزاء وانما سها والمزاج لا يمكن عمله
 بدنتها والسود فيض ذلك اغنى بسبب عدم غنى الهواء والضيق في عين الجسم في

الالوان

الالوان يتخيل بمخاطب الشفوق وتفاوت مخالفة الهواء ومنهم من قال للماء بوج السواد
 يتخيل لما يخرج الهواء بغضه الماء اذا وصل الى الجسم نفذ في عمقها اخر منها التي البشرا
 كاشفان الهواء حتى يفقد اللون في السطوح فيصير السطوح مظلمة فيتحيل ان عند السواد ايضا
 التباين ابطلت ما لت الى السواد ذلك على ان لا يرى جيتخيل السواد ومنهم من في البيضا
 طابت السواد تمسك بالان البيضا قد ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البيضا فيحل
 كلها بخلاف السواد والقابل للشيء جريك يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والتفاعل
 عليه بان السواد الشباج ينسلخ بالنسب وانما يحى ان يكون الحقيقة مغايرة والتخيل للزوا
 لروا سبب الاصل ولزم سبب الشفا و بانها انما يقبل محل البيضا ما سوى البيضا الذي في الظلم
 اعلا في الاعنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والحقق على
 انها كقيا متحققة وقد يكون متخيلة ايضاً وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
 المذكورة لا ينافي تحققةا باسباب اخره الا الشفا اشك في ان اخلاط الهواء بالشفق بسبب
 لظن البيضا وان ندعى ان البيضا قد يحرف من غير هذا الوجه كما في البيضا المسلق فانه
 يصير ابيض مع ان النازل يحرف فيه تخطا لا حوا انما قبل اخرجت الهواء ينة عن حوا
 صار اقل وكما في الدوا والمسقى بلين العذبة فانه يكون من خل طبع فيه المراد اربح حتى
 انحل فيه ثم يصنع حتى يبقى الخلل في غاية الاشفاق ثم يطبخ المراد اربح حتى
 القلي ويبالغ في تصفيته ثم تخطط الماء فانه ينعقد ذلك الخطو فيبقى غدا
 الابيض كاللبان الرائب ثم يحفف جدا لا يبيض اقل فيليس بيضا منه لانه شفاف تفرد
 اجزاءه ودخل فيه الهواء والام يحفف جدا لا يبيض ولكنه لا يحفف الاجزاء وكما في اللبن

فانه يبين الطبع بالناس لا يبين السحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومدخله هو اخيه
 اظهر وما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي بالمشق امران
 احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغيرة ثم العقبية
 ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه اللون فانه لم يكن الاسود وبياضا ولا حقيقفة
 البياض الا اختلاطه الضوء الاجزاء الشفافة ثم يبين في تركيب السواد والبياض الا اختلاف طرق
 واطول يقع الاختلاف فيه الاب الشدة والضعف وتأثيرهما انعكاس الحمر والخضر في ذلك
 من اللون فانه لو كان اختلاف اللون لا اختلاف اختلاط الشفافية بالمظلم والسواد
 لا انعكاس حكم العين في جيل لا انعكاس عن الاسمر والخضر عما فيه من الاجزاء الشفافة
 فوجب لا انعكاس البياض والاشد من ذلك حديق الوجهين على ان سبب اختلاف اللون لا يجب ان يكون
 التركيب من السواد والبياض اظهر من دلتها على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالفة
 للون الاجزاء الشفافة مع ان في الملازمين نظر الجوز ان يقع تركيب السواد والبياض اختلا
 كان او متخفا على نحو مختلف وان انعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان انعكس
 عند الانفرد وطرفاه السواد والبياض المتضادان بعين طرفا اللون السواد والبياض
 متضادان تضادا حقيقفا لانهما متضادان على وضع واطول مع امتزاج اجتماعهما في حق
 غاية الظلال بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما وحصول اجتماعهما
 الغيرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يتبقى كل واحد
 منهما اوا حدهما على صفة واحدة بل يبقى واحد منهما على صفة واحدة والاشد من ذلك ان
 فلانه لا يبقى كل واحد منهما على صفة لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض والاشد

ما قاله في اللطيف ثم العقبية ثم السواد وتارة
 الخضر ثم البياض ثم السواد

بالشفة

بالبقا على صفة ان يكون حاله عند السحق في زمان الاجتماع كحالته عند زمان الانفرد اما
 الثاني فلا يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض اذ كان الباقي على صفة حوله البياض في غاية
 السواد ان كان الباقي على صفة حوله السواد ايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي يترتب
 على صفة منتف فله يجمع مع الاخر واما الثالث فلا يلزم ان يكون شئ منهما ابيض
 البتة بل الموجد لون اخر متوسط بينهما واعرض عليه بانه لا يلزم من علم بقا شئ
 منها على صفة ان كانت ثابتة له عند الحسن بحسب الافراد انتفاضة نفسه بل جاز ان
 يكون موجودين معا ويتركب منهما لونا اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحواس اللين
 المركب من كل واحد منهما اوا حدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الاول والاشد في
 بعضه ان الضوء شرط لوجود اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء
 قالوا انه يحدث اللون في الجسم حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
 وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء واللون المعين
 باقالات في اللون في الظلمة ذلك اما العدم في نفسه او وجوده المجدوق عن غيره
 الظلمة ما ذل عاين عند سواها والثاني بطلان الظلمة غير مائة من الابصار في الجسم
 في غاية عظيم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا ناراً وورد بان عدم الرؤية لا انتفاء
 شرطها وهو الضوء المحيطة بالمرء وقال ابن الهيثم اذ فرضنا ملو بالان محض البياض
 مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذ وقع عليه ضوء قوي يرى
 فيه بياض شديد اذ وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذا البياض
 للشفة والاشد في الضعف والضعف في الشدة بالمرئية بل هو بكل واحد منهما مع من يتبين

الضوء وناسبه لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجب مع غيرها تلك المراتب فحينئذ يخرج ذلك
انه كل مرتبة من مراتب الضوء شرط الوجود للون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باحو
فقدت الالوان كلها وانما قلنا نحن من ذلك ولم نقل تعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتقال
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتقالها ليس انتقالها بل الامر اخر مجهول لنا في
يجوز ان يكون للون طبقة غير شرطية ينشئ من مراتب الضوء تلك الطبقة في الظل في
اللون في ضمنها الا ان الحكم بما ذكرنا واعتبر عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس
في الجلاء بل في الواحد بالتحقق عند المحسوس بحيث يتب الضو فان اللون لما كان انكشافا في
عند المحسوس وبالمثل الضو فان كان الضو ضعيفا كان انكشافا وظهره ضعيفا واذا قوي
الضو قوي الانكشاف والضعف من عدمه من قبل الانكشاف بقوله المنكشفات وايضا
الواصل للمحسوس مشترك تارة هو اللون مع ضو ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضو شديد
ولما كان للجمع الواصل اليه في الثاني بسبب الضو وقوته اوضح واين من للجمع الواصل
اليه في الاول فهو همزة اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تأملا جيدا
تميز اللون عن الضو فيها وعلم ان اللون فيها واحد المختلف هو الضو واستدل الامة
على ان الضو ليس هو الوجود للون بان قبول الجسم للضو مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضو لزم الدور وهو ضعيف لان ادراك المشرق وطول
التوقف منعناه وان اراد المعية والاعم فهو غير محتمل على انه قد صرح بوجود الضو
بدون اللون كما في البلور اذ وقع عليه ضو ومعاى الضو واللون متغيران حسنا
او المغلظة بينهما مستفادة من الحس فكذلك لان الجسم لا يبصر والاسن حاد ووقع عليه

ضوء

ضوء الشمس شهد الحس بوجود الشيبين على سطحه احد هما ظنا بنفسه المحسوس في الاخر كما
بسبب الجلاء وزعم بعض الناس ان الضو ليس مراد وجوده ازيد على اللون بل هو عين ظهور اللون
ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الالوان بيضاء او سودا وقد ظهر الحس في الالوان المطلق
هو الضو والظن المطلق هو الظلمة والتميز بينهما هو الظل وتفاوت مراتب الظل
بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا انزل الحس مرتبة من مراتب الظل في
بعد ما هو اكثر ظهورا في جهة من جهات بريقا لمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية
نايذة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان الالامع بالليل مثل البراقع يبرق
في الظلمة ولا يرى ضو في ضوء ثم السراج يرى مضيئا اشد بيا والابرى ضو في ضوء القمر
ثم القمر يرى مضيئا اشد بيا والابرى ضو في ضوء الشمس ما هو الا لان الحس المضعف للظلمة
وكان الالامع بالليل يظهر قدر من الظلمة من ان ذلك الظلمة كبريئة زائدة على ان الالامع
تقوى بنور السراج ونظر الالامع لم ير لمعانا الا لولا ضعف البصر لهذا الكلام في السراج
والقمر فقد ظهر ان الضو اخذ الاشياء ليست الا ظهورا لها عند الحس ان زوالها بالليل
خفاء وانها عند ذلك لا يكون الضو كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يعنى كون
لماذا ذكره تأنيده اختلاف الاحوال الادراكات لكننا مع ذلك تدعى الضو كيفية
زائدة لان الشبها والسراج قد يشعان في الضو ويخالفان في مرتبتها وما بالاشارة لغير
ما به الاختلاف واعتبر في قوله يجوز اشارة المتخالف الى الماهية في ظهورها عند ذلك في قوله
اما اشارة الحس واتانة البلور ولما اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضو يرى ضو وهو الحي
لون فلا يكون الضو ظهورا للون قابلا للاشدة والضعف المتباينان لهما اى كل من الضو

قابل للشد والضعف والقابل للشد والضعف كونه الاشد منه نوعا مباحثا للاضعف منه
وهو لا يرد من قوله المتباينان نوعا ويكون تعدد الكلام قابلا للشد والضعف فيكون كل
منها الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباحث للاضعف بان
السوي مثلا الشد منه بخلاف الضعف فلا يخارج اما ان يكون الاختلاف بينهما بالقياس
او بالعارض والثاني بالجل والام لا يكون التفاوت في السوي بل في امر خارج عنه لكن فعلنا
ان التفاوت في السوية فحين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعتبر عليه
بان السوي خارجة عن مرتبتها المتقرر عند من ان المقول بالتشكيك عن كونها
عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول بان نسبة المهيبة وذا تياتها الى
الجزئيات على السوي فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا
الا عند تحقق المهيبة وذا تياتها ويرفع بارفع المهيبة وذا تياتها وانه المهيبة
ذا تياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهيبة وذا تياتها بالنسبة الى الشيء انهما
اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه على المهيبة
فان نسبة المهيبة الى جزئي المتقدم بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهيبة كنسبتها
الى جزئي المتأخر بالوجود فلا يكون المهيبة وذا تياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعتبر عليه بان هذا الدليل يعجز عما في الامر
الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور برونه
ولا يرفع شئ منها بارفعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجه ^{النسبة}
الى شئ من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان وضع استلزام تساوي الجزئيات

نحوه

في هذه الاحوال الانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المتبع مشتملا على الجواب عنه هذا هو
الجواب ومنها ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ^{النسبة}
يكون داخلا في المهيبة لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في العمل على السوي وان كان داخلا
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانها بعض الاجزاء مثلا خصوصية التي يوجد في
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضيق لم يكن ما في القمر ضيقا والام لا يكون تفاوت اللونين
في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقول بالتشكيك
قابل للشد والضعف لانه القدر الزايد اما داخل في مفهوم العارض ومهية اشتراك
الضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لانه ما هو مفهوم العارض فيهما على السوي مثلا
الخصوصية التي يوجد في بيان الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم الثلج لم يكن
في العاج من معرفته والام ان كان مفهوم الثلج فيهما على السوي اوجب ان يتعدا في مهية
المعروض الاشد وان لم يدخل في مهية العارض والام في مهية المعروض الاضعف لان
من عدم دخوله في مفهوم العارض فتساوية في جميع المعروضات قول فيقول مثله
على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العوارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهيبة
باعتبار امر خارج عنها داخل في مهية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار
او جنسها ويكون للخصوصية التي في نور الشمس امر خارجا عن حقيقة النور داخلا في
حقيقة نور الشمس على هذا القياس وتوجيه المنع ان الامانة القدر الزايد اذا كان خارجا
عن المهيبة كانت المهيبة في العمل على السوي او غايبا لزم لو لم يكن تلك الزايد من جنس المهيبة

وإذا تحققت ذلك فلا يجوز الكونه داخلًا في مهية المعروض حتى لو فرضنا النسبية التي
تكون للشمس في وارضه كان التفاوت بمجالها وتمام العبور بكونه من جنس العارض في
فيه فان النسبية التي في نون الشمس في بيان الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور
بياض وحرارة ولا يمنع من ذلك في المهية ذاتياتها والاصل عدم دخول الفلك
الزائد التي به التفاوت في المنح المستمرة الذي فيه التفاوت ان كان ما فعلت التفاوت
لزم عدم تفاوت شئ من الفصول في افراده سواء كان عارضها او ذاتها ووجهه النفس
والممكن ما فعلت بهم للدليل على امتناع تفاوت المهية ذاتياتها من جهة بعضها
التي في التشكيك مطلقا تمسك بالدليل المذكور ووجهه التشكيك والتفاوت
في ماهية ذاتياتها نظر لعدم دليل الامتناع بل اعراضه تفاوت لفظ الاطلاق
الاقتضاه في الماهية الخلية ذاتها في الاطلاق الكلي في الاقتصار الزيادة التي في الاطلاق
من جنس الخط وان لم يكن واخلافا ما حتمه الاشتداد وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك التفرقة
الخارج معنى المشترك واخلافا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخل في مجرد حوتها
بدن البياض ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت
الجنس خارجا عنه داخلًا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السلب الذي في محل
على حد من الشدة والضعف بين مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليهما افر شخصيه
مخالفا للمحل الاخر وضعفه لجواز ان يكون كل منهما صنفًا من فقا الاخر في الماهية
ولو كان الثاني ان الضم جسمًا حصل ضد الحسن في بعض الحكماء ان الضم اجسدا
صغار ينفصل من المنع وينفصل بالمستغنى تمسك بانته متعلق بالذات وكل متعلق بالذات

سبح

جسم ما الكبري فقط وانما يتأخر بالذات لان الامراض تتحرك بتسوية الحال واما الضم في فلكه الضم
يخبر عن التمسك بالارض ويتبع الضم في الانتقال من مكان الى آخر كما نشاهد السرعة المنقولة
الى المنح وينعكس ما يلحقه الى غيره وكل ذلك حركة والجو ليس بل كان ذلك طرف الضم في المقابل
للمضي ومقابلة الجسم الكثيف المضي مع حذف الضم فيه والحركة وهم سبب التمسك في الاطلاق
فصل في حذف الضم في الجسم السائل لما كان سبب مقابله الجسم العال في تخيل انه عند من العالي
السائل وما قبل من انتمل كان مفترقا الزيادة في وسط المسافة فهو في شئ بان حركة الضم في
بحيث لا تنص في هذا ذلك واما في الثاني فهو في حذفه في الجسم المقابل لما كان تابعاً في ضمة من
ومحاذاة اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى المقابل اخر ذلك الضم من الاول وحذفه في ذلك
الاخرين انه يتبعه في الحركة وينقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فكلان الضم
كان يحدث في مقابلة المستضي الغير كما يحدث في مقابلة للضم بالذات وكان المستضي مشرطاً
في حذف الضم في مقابله فانه في مقابلة اشكالاً وحركة للضم من المستضي المقابلة للضم
بالظل فانه يتحرك وينقل بانقلاب صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجاب بان
لا حركة له بل ينزل من موضع ويحدث في اخر على حسب تجرد المحاذات كان ذلك جواباً
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي في الجملة الاول انه لو كان جسمًا واخفا في انتمسك بالسطح
سائر الجسم الذي يحيط به وكان اكثر ضواً اشد استناراً والحسن المشاهد من حال البصر
ذلك فانه للمضي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافاً عند البصر الى هذا الوجه اشار
بقوله لحصل ضد الحسن فان الاستنار ضد الانكشاف واعتبر عليه بان الحاصل بين الارتفاع
والمرتفعة غايبة للثاني اذا كان كنهها عدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشتقاً فلا

مطلق مع الضم

فان صفة البلور والزجاج تزيد ما خلفها طويلا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعن
 في السن على قرارة الخلو والديمومة واجيب عنه بان ذلك كان جسم المكون كثر تدمر جبهته لشدة
 الاحتكاك المختللا لا يستعمل به فكما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقول الاحتكاك المار به
 الا ترى ان تلك الصفة اذا غلظت جدا وجبت لما تحته استمر وان الاستعانة بالرفقة
 منها انما هي للعيق الضعيفة لا حياجهما الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضع من
 القوي بل هي حجاب لها عن رؤيتها وادائها الثاني انه لو كان جسمها متحرك لا يتحرك
 الى جهة مختلفة ضرورية انما ليست لتصرفها بالارادة بل بالطبع والركاب الطبع يكون
 الى العلو والسفل كما يتولد ما ضمن فيه ان التماثل في طلعت من الاخر استنار وجه الارض
 في الخلة وحركة الفجر من السمتا الرابعة الى وجه الارض فيها ما لا تعقل وايضا الفجر
 اذا وقع في البيت من الكبر ثم سد حناه دفعت له واحدة يصير البيت ظلمة ولا شك انه يخرج
 من البيت جسم والافاق قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان الفجر في
 ان لا ينفذ حبهنا غير ما سد حناه ولا انفلج ايضا جسم والآه يكون حيلة جسم بين
 معدة لاحدها فالمنعدم ح عرض ليس له وهو الفجر فثبت ان الفجر ليس بجسم بل عرض
 قائم بالحيل معد حصوله متناه في الجسم المقابل له وهو الفجر فماذا في وهو القائم
 بالمشور لئلا تدمر الشمس ويسمى فينا وقد يحصل سم الفجر به وعرضه وهو قائم بالمشور
 بالغير كما التمر يسمى بزرا من قه قه وهو الذي جعل الشمس ما اذات فينا والفرق
 او فان نور والعرض قسما من نور وهو الحاصل من مقابلة الفجر لئلا تدمر حرم الفجر
 ونور وجه الارض المقابل للشمس في نآن وهو الحاصل من مقابلة الفجر من مقابلة الفجر

كفر

كثر وجه الارض حاله الاسفار وعقب الغروب والشرق الثاني انه كان حاملا من مقابلة الفجر
 المضي يستظل والظلمة عدم ملكة فانها عدم الفجر تمام شانهما ان يكون مضيا لانها
 كيفية وجوهية على اذ حركتها البصر والاشارة ما فاعلمت الجاهل الفجر من ابي الفجر
 في حرمه مضي خارج الفجر كما انها ما فاعلمت من ابي الفجر من حرم الفجر وذلك للقطع بعلم
 الفرق في الحابل المانع من الاضباب ان يكون محيطا بالرائي والمري او مشوقا لغيرها
 يمنع ذلك بان لا يسبح على حبل احاطة الفجر بالمري شرط الرؤية وهو يتوقف في الفجر في الفجر
 عن الرؤية وهو الخلة المحيطة بالمري الاظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك
 بابعد مما في شرط الرؤية وهو الفجر المحيطة بالمري لا الفجر المحيطة بالرائي ولا الفجر مطلقا
 وقوله لا فرق في الحابل بين ان يكون محيطا بالرائي والمري ثم وهذا اذا كان ذات الشيء سابقا
 عن الاضباب الا انها يكون ما فاعلمت شرط وقد يشهد باننا اذا قدنا حله ليس من الزور غير
 ان فينا صفة اخرى اليه لم يكن حاله الاخره الظلمة التي تحييل المر محسوس في الهواء وليس ذلك
 امر محسوس الا ترى اننا اذا اغضضنا العين كان حالنا كما اذا فحنناها في الظلمة المشددة
 ولا شك اننا ترى في حال التعمير في عيننا شيئا بل لنا في هذه الما التمان الا ترى شيئا فحننا
 اننا ترى كيفية كاسود وكذا الحال في تحييلنا الظلمة امر محسوس وتمسك الفجر
 يكونها وجوهية بتوقفه على جعل الظلمات والنور فان الحيلة لا يكون الامر محسوسا
 بالمشور فان الجاهل كما يجعل الوجه يجعل الصدم الذي امره بالمشور فان المشور
 للمحسوسية هو العلة القرف ومنها السمتات وهي الصلوات الحاصلة من التمعن المحسوس
 للفرق والقياس بشرط المقابلة بمعنى ان الكيفية المحسوسة الاصوات وكيفية شيئا

فالهوى بسبب حجب الماء القوي الذي هو كعنف والقولع الذي هو عرق عريف
 متاوية الموضع القاع والمقلع كما في قريح الماء وقيل الكرياس بخلاف القلح
 للقاوية والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بعد عدم وسكن بعد
 سكنه وانما جعل التموج سببا قويا للصوت لانه متى حصل حصل اذا التقى اتقى الا بعد
 الصوت مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الخارج والالات الصناعية ونقطها
 بانقطاعه وكذا الحال في طينين الطين فانما اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء
 قال الامام العلامة لا يفيد الا الظن والسنة عما يظن به اليقين على ان ذلك
 ليس بام اتما ووجوه فلا يتردد بوجود تموج الهواء باليد والصوت هناك وانما
 فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما علم فيه التموج في جميعها
 فلا يفيد ظنا ايضا وجيب بان استقل وبعض الجزئيات مع الى القوي من الازد
 الشاقية يفيد الجزم بكونه الصوت معلوما للتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
 في كثير من المسائل العلمية يستغنى فيها بالحدس الصائب لا يقوم حجة على الغير
 كونها معلومة يقينا وانما كان القلع والقريح سببين للتموج اذ هما انقلع الهواء
 من المسافة التي يسلكها الجسم القاع والمقلع الى الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنقلع
 ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا تصادمه الاخر وتيقن الى
 ان يتردى الى الايقاد للتموج فيقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمى
 للماء قبل واقفالم يجعلها سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
 لا السامعة سببا للاختصاص به الوجود في نفسه بناء على ان القريح وصل الى القلع

لاوصول

لاوصول وحما آيات فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه متى ورد ذلك بان التموج ان كان
 فقد جعله سببا للصوت الزمان لانهم على كل تقدير ولا خلاف فيه اذ لم يكن السبب حاصلا
 او جزئا غير منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان من جزئ في الآن والخارج متعلق بقوله الحاصلة
 يعني ان الكيفية الحسية الحاصلة من الخارج المتماخ يعني الصوت يتجرب في الهواء
 الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما ذكرتم
 من ان التموج الناشئ من القريح والقلع اذا وصل الى الهوى الخارج للصماخ حدث في الهواء
 بسبب قويا للصوت ولا وجود له في الهواء المتخرج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لا
 يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند جماعة جهته ووجه من القرب والبعد لا التفرقة الا في
 لغز وكان وجهه خارج الصماخ واللازم بعد قطعا لانه اذا سمعنا صوتا نعرف اننا نسمع
 البناس من جهة اليمن واليسار ومن مكان قريبك بعيدا لا في جميعها ان يكون ادراك الوجه
 لاجل ان الهواء المتخرج يخرج منها ويميز القريب والبعد لانه القوي القوي من البعد
 وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانه اقوى من الاول لما ادركت الجهة التي
 على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لانه السامع قد يسمع اذنه اليمنى فيجيب الصوت عن يمينه
 فيسمع ما دونه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتخرج لا يصل الى
 الاعدل لانقطاع عن اليمنى ولو مع الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعف القوي والبعد فلم
 يتميز بين البعد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القوي والبعد
 المختلفين في القوي والضعف انهما مختلفان في القوي والبعد وليس كذلك فان ما ذكرتم
 يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لانه التمييز بين الجهتين القوي

وان كان زمانا فقد جعله المخرج والقلع
 سببا له لتجعل الا في سببا للزمان في

والتي هي من الاسوات انما يمكن اذا ادركت الاضواء في امكنتها البعيدة في مكانه البعيدة التي
 في مكانه القريب كان وصوله الى المتكلمين بالصوت الى السامع في شغل احساسه على ان يتبين
 في حيز السمع فلما قال صاحب الحيز انما قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل بالاقتران الحيز
 المتحقق لتجويز الصياح ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكي يتجزوا ذلك الصوت
 القائم بالحيز القاع للصياح لا يحصل لنا الشعور بالحيز القريب والبعيد بل ذلك انما
 يحصل بتتابع الاثر والاراد من حيث هو ويتبع ما يقع منه في الحيز الذي هو في المسافة التي
 منها وقد قال والحاصل انما عند غفلتنا بمرور علينا حيزه قاع في ذلك الصوت الذي فيه
 عند السامع وهذا القدر لا ينفرد بذلك الحيز ثم انما بعد ذلك تتبع بنا تلك التي تاتي
 ادركنا من الذي وصل اليها الا ما قبله فاقبله من حيث هو وبدون رده فان كان في
 من حيزه ادركناه الى حيث ينقطع ويعني في ذلك الورد ومورده وما يقع من حيث
 وحيثه ويعد من رده وقوبه وما يقع من قوة امواجها وضعفها وان لم يبق في المسافة
 ان يتبين تلك السبل فاعلم من قرة البعد الاقرب ما يقع منه ولذلك لم نفرق في البعد
 الرعد الى اصل النسيم اعلى البلق وبين دوقه التي اقرب اليها ونفرق في غير ذلك
 وجبين الارضها ووجدت ههنا ما ذراع وبعد الارض راها فاما اذا سمعنا انما
 من قارب اصلا ووجد الاخر وقال الامام هذا منسرى ما قبل في هذا المقام وقد يقع فيه
 بحث وهو انه يجب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فاقبله وان كان
 السمع هو الصبي بنفسه دون الحيزه فاقبله غير ملكه بالسمع اصلا وان لم يكن الحيزه
 لم يكن الصوت حاصل في تلك الحيزه ملكا لم يبق ان يكون ملكه للصوت الذي في تلك
 كونه

لما في حيز السمع في ذلك الحيز
 من كونها ليس بالاربعها لرب

الى السامع

الحيز

لحيزه لان حيث ان في تلك الحيزه بل حتى انه صوت فقط وهذا الذي للملك بالسمع يختلف
 باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الحيزه اصلا او جيبه في الصوت اذا ادرك في حيزه
 علم انه في تلك الحيزه وان لم يكن الحيزه والا كونه الصوت حاصل فيها مما يدرك بالسمع كما تعلم
 بنطق اللسان ويستمع الرايحه من جسم اتمامه وان لم يكن الجسم من اللذوقات والشم في
 ويستحيل بقاؤه وبقاء الصوت له حيز ادراك الحيزه الصوتية يعني ان الصوت غير قابل
 الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الحيزه الا في زمانه في زمانه ووجه الحيزه الثاني منه بل في
 اجزائه على سبيل التجرد والتنصيص بالحركة والزمان فذلك الوجود لو كان موجبا في
 الاجزاء لكانت حروف التجرد التي يتكلم بها باقية حال التكلم بهام جوده معا وباقوا
 مجتمعها في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب
 بينها وبينها حال قطعها وعلى ترتيب معين وهو ترتيب بلا مرجع واعترض عليه ما هو
 حيزه في ذلك مثلا ابتداء على هذه الحيزه الخصبه دون تركيبها النسبة وترتيبها في
 البقاء على هذه النسبة فلا ترجع بلا مرجع على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي حيزه
 المتعارفة اذ قد يوجد صوت لا حروف عنده فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء
 الصوت ورد ذلك العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعضها في حيزه الاول
 في حيزه او ما يتبعه من بقاء الصوت بناء على انه من كان قريبا من الصوت يصل الى
 حيزه الحيزه كالحال من الحيزه في نفسه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه في ذلك الصوت
 بعينه منسوخ بان مسوع البعيد مثل سماع القريب لا يتبعه بنفسه فان كل حيزه تلك
 الا حيزه تتولد منه فتموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصل وقالوا

الراء المتحركة العامل للصوت اذا صادفهما اوسن كجبل او جبار بحيث ينصرف عن الراء
المتحركة الخلف مخفيا لونه حيث التمرغ الاول حدث من ذلك صوت حواله والروعي
له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا في بعض التصرف كبقية بوايتميز عن صوت اخر
بما تله في الحلق والنقل يتميز في السمع والحروف عن تلك الكيفية العارضة عند الشخ
وذلك الصوت للعرض عند بعض وجهي العارض والمعروض عند اخرى وبما تله في
يتمتع بطريقه للمباثلة بالحذف والنقل والازرير والبيمة احتراز عنها فان كل منهما
مفيد متميز صوت عن صوت اخر يتميز في السمع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والنقل ضرورة ومع التميز في السمع ليسوا بكون ما به التميز سوى ان يحصل التميز
في نقل السمع بل يختلف باختلافه ويصعب اتحاد الحرف بخلاف مثل الغنة ^{التي}
وغيرها فانها في مختلف مع اتحاد السمع وبالعكس ان في التفرقة بين الحرف والنقل
وبين الغنة والسمع حيث يفيد الاطلاق يتميز في السمع واما الاخير فنقله واما
اما صوته او صامت الحروف اما مصوت وهي التي يسمي حرف اللين واللين وهي اللام والراء
والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من اللين واللين والياء فان الغنة
جائز للواو والفتح لا الف والسين والياء واما صامت وهي ما سوى الحروف المذكورة ^{التي}
قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف العسق فانها الاكوية الساكنة مع كون حركتها
ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف الاكوية الامصوقة الاشباع كونه متحرك مع
وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحته واطلاق اسم اللين على الحرف بالاشارة الى اللين
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مقصرا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون مقصرا

اوساكنة

اوساكنة ليس كصوتها اوله من جنسهما مثل او تخالف بالذات ان العرض يعني الحروف
مقاتلة لا اختلاف بينها بوزانها ولا بوزانها السمتا بالحرف والسكون كالباي الياك
او المتحركين بنوع واحد من الحركة او مخالفة اما بالذات والحقبة كالباء والميم فانها
خفيفتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين مختلفتين او مختلفتين
اذ العرض كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا وكان احدهما متحركا والآخر
بحركة غيرهما فانها متفتقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينظم منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا تالتت تالفا تسمى بالمعاني كلاما وحرر معمل وحرر
والوزن معر وحرر والموزن تام خبرا ونشأ باقسامه وغير تام تقديره وغير تام
اقسام الكلام موزن من حده الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي والحرر
من حده الحروف ونقصي وهو الحسن القائم بالنقص الذي هو ملول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام في الفراء واغا جعل الاشاعرة على القول بدليل الكلام النفسي فجاز للعالم الارادة
والكراهة وبالرصفقات المشبهة والمغزاة لنقل ذلك وواقفهم الحروف قالوا ان الحروف
الكلمة خبره ذلك ثلثة اشياء احدها العبارة المسورة عنه والثاني علمه بتبقيت اشياء
بين طرفي الخبر والثالث التميز بتلك النسبة او انفعالها في الواقع والاخير ان ليس الكلام
حقيقيا اتفاقا فحين الاول واذا صدر عنه امر ونهى فضاك شيستان احدهما لفظ
صادر عنه والثاني الردة او كراهة قائمة بنفسه متعلقا بما موربه او المنزى عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فحين اللفظ وقيل على خلاف سائر
اقسام الكلام والمصالح في ملول الكلام اللفظي الذي يستعمله الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا

وانه العلم في الخبر والارادة في السر والكلية في الذي واما بيت الشاعر فاما الاعتقاد ^{نبت}
 الظلم النفسى فقليل واما الالة المقصود الاصلى من الكلام من الالة على ما في الضمان وعلا
 الاعتبار يسمى كما فاطن اسم الدال على الدليل وحصر فيه تنبها على انه الذي يربط بها
 اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشارة به من ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر
 قائمه بنفسى الحكم وسغايرة للعالم لانه المستعمل في خبر عما الاله يعلم به بل يعلم خلافها في ذلك
 فيه من المعنى النفسى الذي هو الامر غير الارادة لانه قد لا يراد من الخبر كما لا يراد من
 حال يطعمه ام لا او كالمعتاد من ضرب عيبك لعصيانك فانه قد يامر به وهو يريد ان لا يفعل
 المامى بل يطعمه عند من يلومه واعتز عليه بان المرجح في حيايين الحسنين صفة
 الامر الحقيقية اذا طاب وجهه كما لا ارادة قطعاً ومثل ذلك ممكن ان يقال في الذي
 استدلالاً واعترافاً في المعنى النفسى الذي هو غير الارادة لانه قد يربط بين
 لا يكره بل مما يربط في صفة الاختيار ولا عند رويته عليه ما لم يشك
 حقيقة الذي صبغة فقط قول وقال ان يقول المعنى النفسى الذي يدعون انه
 قائم بنفسى الحكم وسغايرة للعالم في صورة الاختيار عما لا يعلمه من ذلك من اوله
 الجزع عن حصوله في الذهن مطلقاً ومنها المصنوع التسعة لما حله من تفاعل الثلاثة
 في مثلها يعني من الكيفية الحسية طعم الطعومات واصولها المعنى البسيطة ^{طعم}
 تسعة لان الطعم لا يرب له من فاعل هو الحرارة او البرودة والكيفية المتوسطة بينهما
 ومن قابل هو الكيف واللطف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في
 القابل حصل تسعة بنفس الطعم بحسبها الحرارة ان فعلت في اللطف حصة

محلقة

للحرارة وفي الكيف حصة المرارة وفي المعتدل حصة اللوحه والبرودة ان فعلت في اللطف
 حصة الحمية وفي الكيف حصة العفوية وفي المعتدل حصة القبر والكيفية المتوسطة
 بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطف حصة السوي وفي الكيف حصة الحرارة وفي المعتدل
 حصة التفاحة وعمل فويها احدها ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يستعمل
 والثاني ان لا يكون له طعم في السر ولكن له طعم في الحقيقة لكن لسنة الاتهام بين اجزاء الخل
 منه شئ في الطه اللسان فلا يحسن منه طعمه ثم اذا قيل في تحليل اجزائه وتطهيرها
 احسن منه بطعم كالتماس الحديد فيمنع في المعرفه في الطعم وفيه الاول واعتر عليه
 بان اخص الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما م وايضا المراد بين
 بين فاعل الحرارة والبرودة وكذا بين غائبة الطافة والكثافة غير محسوسه في ان يكون كل
 واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة بطعم بسيطة عليهما فلا ينحصر عند الطعم البسيطة
 في عملة محسوسة ففلا من التسعة والخفة وايضا الخيار والقرع والخطبة النبتية ^{بسيطة}
 من كل منها بطعم اتركيبية وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف في القوة والضعف
 ان اختلفت الاختلاف في النوع فالنوع الطعمي غير محسوسه وان لم يقتض كان القبر والعفوية
 نوعا واحدا فلا اختلاف بينهما الا بالشد والضعف فان القابض كاستجاب القبر والحرارة
 وحده والعفوية يقهرها من وبالطه معها وايضا الاقرون من بارو العسل طليحان
 والزيبة بين حان وايضا حقت الطعم التسعة لما حله على تلك الوجوه الخمسة
 لم يدم عليه برهان ولا اشارة به في غلبة الفن ولهذا قيل ما حقت الطعمي دعاؤا وخاليه
 عن الالاق الا ان بعض المحققين ذكر في مباحث كبريه الخروف من اشارت بما اذعت

لبعض المنزوعين فلما تبك الرجوع فقال الحرارة فصل الكيفية غير ملائمة في الاجسام التي يملكها
 اذ من شأنها التفرقة لما عرفت من ان الحرارة تنفرد بالاشياء ان التفرقة حاله غير
 ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة ^{في القابل} فصل
 الكيفية كيفية غير ملائمة في الغاية وعلى الحرارة فانها تبغض الطعم وابتعدت عن الملازمة
 لشدة المقاومة وكون التفرقة عظاما فان القابل اذا كان كتيفا قاوم الحرارة مقاومة
 شديدا وبتبعها عن التفرقة فيه فيجتمع في اجزاء الحرارة وتفرق تفرقا عظيم الا لحرارة
 الجسم مما اشده تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جسم يكون الكيفية الحادثة في غايته البعد
 عن الملازمة وتفصل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون
 في علم الملازمة دون ما ذكره الا وهي الحرارة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنها يكون مقاومة
 فان القابل اذا كان لطيفا قاوم الحرارة ولم يتبعها عن التفرقة فيجتمع في اجزاء ضعيف
 التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفرقة صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة
 فيه ح غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في علم الملازمة ويفصل الحارة في القابل المعتدل
 الملوحة وهي بين الحرارة والبرودة في علم الملازمة لان مقاومة المعتدل الحرارة اقل من
 مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفرقة فيه متناسلا بين العظيم
 والصغير فلا يمكن ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من الحرارة في علم الملازمة
 واكثر منه في الحرارة لان الملوحة كيفية متناسلة بين كيفية الحرارة والملازمة
 يسيل الملوحة الى الحرارة مرة والى البرودة مرة اخرى حتى يكون طعم الملوحة نارة في البرودة
 جليدا في البرودة اقرب من البرودة في الملوحة في الملوحة في البرودة في الملوحة في الملوحة في الملوحة

اخذ

اخذ لطيف الرواد المزج مخلوطا بالماء وطبخت حصلت الملوحة وهذا ما قل من ان سبب ضعف
 الملوحة مخالطه رطوبه ما تفتتله الطعم وعلا بانه اجزاء ارضية صخرة في باب الملوحة
 مرة الطعم مخالطه باعداد فان الاجزاء الارضية اذا التفت امتوت ومن هذا السبب
 الامكان في تفتت الحارة الحارة حتى ينعقد الحارة او يبرأ حتى ينعقد الحارة بنفس البرودة
 في الماء وصنفي ويقل ذلك الماء حتى ينعقد الحارة او يبرأ حتى ينعقد الحارة بنفس البرودة
 تفصل كالمرة ككيفية غير ملائمة اذ من شأنها التكتيف الذي لا يلائم الاجسام التي
 علم ملائمة اقل من علم ملائمة التفرقة ولذلك كانت الكيفية الحادثة يولسطة
 التفرقة اشد في المناقرة من الكيفية الحادثة تبنى سطح التكتيف تحمل هذه الكيفية المختلفة
 في علم الملازمة على سبب تكتيف في القوة والضعف تفصل البرودة في القابل الكثيف
 عفو لانه ينعقد في التكتيف اغناء التكتيف يمنع البرودة عن التفرقة ويقاومها
 فيجتمع اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكتنفه تكتيفا بليغا متضاعفا
 فيحدث فيه العفوصة التي تفرج من الحرارة في المناقرة ويفعل البار في القابل اللطيف
 حضية لانه اللطيف لا يقاوم البرودة فينعقد في حماة ويكتنفه تكتيفا اقل كثيرا
 في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون علم ملائمة اقل منه علم ملائمة البرودة
 بكتير وهي الملوحة وان الملوحة تنفذ من فعل البار في اللطيف فان القمر العفوصة
 برودة وكثافة كل ازاد ما يتنازل طاقته واعتدل قليلا باستحسان الشمس المنضج
 ازاد حمضية وتفضل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في علم الملازمة دون
 العفوصة وتفرق الحارة لانه تكتيف البرودة في المعتدل اقل من تكتيفه في الكثيف

8

والكثير من تكتيفها فاللطيف على قياس ما عرف فحدث في كيفية علم ملائمتها بين ^{القبض} وبين ^{القبض}
 وكانه في علم الملائمة فوق الجمع من غط واما كونه في ذلك دور العنقصة فذلك العنقصة ^{بعض}
 باطن الشئ وظاهره معا فتنظر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط
 فلا يكون النفرة عنه في تلك العنايط والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة ^{ففعلا}
 ملائمة وذلك لانه لا يفرق تقريبا شديدا ولا يتكثف اذ لم يكن تقريبا بل يفعال فعلا
 ملائمة بين يدين فخصه بجمع ملاءمة فخرى القابل الكثيف والفاعل المعتدل الحلاوة ^{ذلك}
 لشدة المقارعة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيصنع اجزاء الفاعل وتكون
 تاثيرا تاما تاما جدا وهو بين التفرقة والتكتيف البليغي فيصنع هذا كيفية
 في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي شدة الطبع وملاءمة لا تتجزأ المعتدل من الزوا
 واتسها ما عند القوي الزاخرة وفي اللطيف لا تسرع في المعتدلة في المقارعة بين القابل
 اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه وتعمل فعلا ضعيفا ملاءمة
 فيصنع كيفية ضعيفة ملائمة على التسمية وفي القابل المعتدل التفاحة
 وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها
 في الكثيف والكثير من تاثيرها في اللطيف فيجب حصول هذه كيفية ملائمة الا ان يمتد
 اضعف من الحلاوة واخرى من الدسيسة الا ان هذه الكيفية لا تنفي في الملائمة اضعفها
 والجسم الحامل لها لا ينشأ فيه لتقسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحصل هذه الكيفية
 لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الزاخرة لا بمازنته بل بكيفية فلا يحصل ذلك
 الطعم احسنا بخلاف الدسيسة فاقفا وان كانت ضعيفة ملاءمة الا ان حاصها لطيفة

في الملائمة

في الملائمة فيقضيها بمادته واهل يقر فيها كيفية قبض الدسيسة من التفاحة وقد
 ذكر وان اسخى الطبع للرافة ثم المرارة ثم المرارة لان الترفيع اقرى على التحليل من الترتيب الملح
 كانه قد مكسب يربط بالارادة لما عرف من سبب من سبب الملح ويذكر ايضا على اثر اللزوجة
 عن المرارة في اسخى نيران البرزخي والملح المرار من الملح المالك والبرد الطبع العنقصة ثم القبض
 ثم اللزوجة فان الفواكه التي تحلى تكون اقل عفتة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا
 باسنان الشمس مثل اللقبض في اللزوجة ثم ينقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل
 من العنقصة في الاغلب اكثر تبريد منه لشدة نفرة به بسبب لافته ومن خلا يعلم
 ان كونه للزوجة اقرى على التحليل الا انه على انه اسخى من الترتيب ان يكون خلا للزوجة
 نفرة له لاجل لطافته وهذا الطبع الملائمة هي الطبع البسيطة وتركيبه من الملائمة
 لانهاية لها فذلك اما بحسب التركيب بين اجسامه واولت طبعه بسبب اختلافه
 المرار التي لا تنضج عند فاقها اذا تركت احسن الجميع يعلم واحد من ذلك
 البسيط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطبع المتعددة فانه اذا اتبع
 اسباب كثيرة على جسم واحد واقضى كل منها في طعم من تلك البسيطة حصل
 طعم مركب منها ولا شك في ان كل واحد من التركيب المذكورين كثيرة غير مختص
 فعدد الطبع المركبة اقل من تلك الكثرة ومن الطبع المركبة ما لا يمكن عليه
 نفس البنية المركبة من مرارة وقسط كما في القنبر وقسط الزعفران المركب من مرارة
 كما في السبعة ومن الطبع المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة
 والحرق في العسل الطيب والحامض من المرارة والحرق والقنبر كما في الباذنجان

ومنها المشتملات والامثال وانواعها التي هي الواقعة والمخالفة بان يكون راجحة طيبة
 ورايحة متبينة ويتعلق ذلك بالاشخاص فانه للملايم لشخص يكون غير ملائم لغيره وقد
 يطلق عليه اسم اعتبار ما يقرانه من طعم كما في رايحة طلق او رايحة حامض ^{تأخر}
 يطلق عليه اسم اعتبار الاضافة الى الصلة كما في رايحة الورد والتفاح والاستعداد
 التي هي طيبين طرفي القيد من النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفية الاستعدادية التي هي
 الاستعداد لانها غير مستعدة وتشد يد في الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر اسهل
 او سري ^{وهي} وهي من طبعها كالمراضة واللين وسببها الاتي واستعدادها في الاستعداد
 اي التهيؤ المقام وموتها لا انفعال كالمصاحبة والصلابة والشهوية انما هي انما
 تاتاهل الاستعداد الشديد في الفعل كالمصارعة وليس في المصارعة يتعلق
 بامر ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني الفرق الشئ على تلك الافعال وما
 من الكيفية النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث عطفها وتقلها او هي حسيمة
 من باب الاستعداد في الافعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل الما ^{التي} تعتبر في كل الاستعداد
 القابل للانفعال والافعال الشئ خرج عنها اصل القبول الذي نسبت اليها على
 السهل وقيل في قسمها ثالثا فلما معنى كون الشئ قابلا لاخرته بحيث يمكن وضعه على غيره
 ذلك الاخر وهذا امر اعتباري انصف به ذلك ثم انه قد يوجد فيه امرين ^{التي} تغاوت فيهما
 حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قويا وبعد ذلك الامر ^{الذي} يسمى بالاستعداد
 فاصل القبول من باب الامكان الذي هو رتبة المقصود لقرب القبول ويجوز
 باب الاستعداد فيكون الشئ المستلزم للرجح ^{التي} معتبرة في الاستعداد ولو لم يكن بعض

الاستعدادات

الاستعدادات مرتبة بالافعال وبعضها بالانفعال ومنها القيد من متباعدان والافعال
 الاستعدادات من متباعدة بينهما في سطر معين يتقرب بعضها من احدها وبعضها من الاخر
 كجمل ما في قوله ان الشئ عطفه من رتبة القيد ولا يجوز ان يكون اطلاقه خطا حيث
 اللغز والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفية النفسانية
 اي الحسية من حيث الانفصال والزيادة بحيث انها يكون من بين الاجسام الحيوانية والنباتية
 والحياتية فلا يمنع ثبوت بعضها ^{بعض} الحركات من الواجب غيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت
 راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والفرق بينهما قد يكون الاعتبار
 بان يكون الصفة حالاً ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص اذا كان صبيا ثم يصير رجلا
 منها العلم ومن الكيفيات النفسية العلم وهو ما تصدق بما قصد في حيزه من سطر
 ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصفة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعاناً وقبولاً
 للنسبة يسمى تصديقا والافتقار والتصديق اذ كان مع تجويز يقينه يستحق الا
 جرماء واعتقاد الجرم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له
 فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا فتقليدا فان قيل اما الثبات
 بامتناع الزوال وجوابه لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد تغفل
 الذهن عن مبادئها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخطاف وان فرض الثبات
 بعسر الزوال لم يكن محجرا للتقليد قطعا لانه قد يكون عسر الزوال اجيبا بل النظرية اذا
 حصلت عن مبادئها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان تغفل عن مبادئها
 كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا برهن بها عن مبادئها التي لا شبهة فيها

لم يطرقت اليها شك وان غفل عن خصيصة تلك المبادئ ويطلق تارة ويراد بها
تقطر وطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والنصير بطلقا وهذا هو المراد
وقد العلم بهذا المعنى لانه صفة توجب ليجعلها متميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز
ذلك التميز فكل صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وتقولون ليجعلها
تميزا او توجب ليجعلها الذي هو النفس تميزه لتسمى خروج الصفات التي توجب ليجعلها التميز
عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فاما الفكرة مثلا التي جعلها تميزا ليجعلها التميز
فقط لا يميزه لتسمى مجازا العلم فانه يوجب تميزا محله وغيره معا وتقولون لا يحتمل
متعلق التميز فخص ذلك التميز خروج الصفات الادراكية التي توجب ليجعلها التميز
ببعض متعلقه تقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا ان ذلك قائم
فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى غيرها عنى ايجابها ولذلك التميز
تقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهي سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة
القيام الى الجهل لا يحتمل السلب حتى نال الخطرنا هذا السلب بالبال ليجوز ان في الحال في
صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يحسن في الحال لكن يمكن ان يلوح امرين ايا سلب
القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت
اعنى اليقين وتناول التصديقات باسرها بناء على ما نرى بعضهم من ان التصديق لا يقارض
لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحق بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعنى التخي والتاثيرات علما بل ما يوجبها وان لا يكون التصديق ايضا علما بل ما يوجبها
فالصواب ان يكون كما هو المتصور من بعضهم انه متميز لا يحتمل متعلقه تقيض ذلك التميز

ولا يعد

ولا يعد اى لا يعد العلم لا يميزه بين التصور والتقدير كما لا يميزه للكسبي وما ذكره في موضع آخر
تغيره كما يجب للفظ والاشياء البدوية قد تعرف باللفظ كما اشترط اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تقديره لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف العلم
كل منهما على معلوميه الاخر واعترض عليه بان معلوميه غير العلم انما يكون له حصول علم
خبري متعلق بتلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم فالوقوف على معلوميه
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الخ في فلا دور ويقسمها الضرورية
اى يقسم كل من التصور والتقدير الى الضرورى والمكسب والمراد بالكسبي هو الذى يترقى
حصوله على نظره وكسبه الضرورى ما يقابله اعنى ما لا يتوقف حصوله على نظره وكسبه
فيه من الانطباع في الجهل والجور والقابل وطول المثال مغاير بغيره بل العلم انطباع
شبهه ومثال من المعلوم في النفس فاذا حكم على المعلومات بل المتشابهة باحكام
صادقة في نفس المرء وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما من ان يثبت الشيء
الشيء في نوعه المتشابهة واذا لم ينع الا عيان فخرج النفس وما في النفس من نفس حقيقة
او مثاله واول بطاذا حقيقة المعلوم بل المتشابهة حتى يحصل في العقل فتكون القائل
والحقيقي القائلين بالوجود الذي لا يشبهه انفسها الا اشباها علمه لا يجوز ذلك
بان الموجود في النفس حقيقة المعلوم لا حقيقةه ولا مثاله ليجعل هذا الدليل على تقدير
انما يريد على ان العلم بالمعلومات لا بد فيه من الانطباع لا على العلم مطلقا يجب فيه
الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الجوران يحكم بعدم الفرق بين علمنا من جوارحنا
بعدمه فاما كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالامر

والموجبات ليس الانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون
على وجهين احدهما يستحق حصوله من الاشياء في الفرض المدركة والآخر
يسمى حضوريا ويختص بالاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا باندواتنا والامر القائم بها
اذ ليس فيه انقسام وانطباع بل هناك حضور للمعلوم بحقيقته لا يشاهد عند العالم
وهو قوي من العلم الحصري ضرورة ان تلك الشئ على آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من تلك ذاته عليه لاجل حضوره بنفسه عند اقوى لاجل حصول مثاله
عنده فحق الاطلاق في العلم من الانطباع معناه ان العلم اذا لم يكن بنفسه محال في العالم
الادان يكون مثاله حاصله عنده وانما قد دم قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء
في ذاته تعا حكم بعضهم بان علمه تعا بالاشياء انما هو حضورها انفسها عند تعا
لكن في العلم بالمعدوقا حوالها حضورها بالمشقة العقل بحضورها انفسها في
لاحق ان لها ثابته حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعا بالاشياء انما هو
صورها في مجرد اقول وحلول المثال مغاير جوارب دخل مقدر كوجهه ان يكون
العلم بانطباع للمعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس جوارب باركوا مستقيما
معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتنبهة الحصري للنفس عند ^{تعلقها}
بها والتالي بطل قطعا وتقرر الجواب ان العلم بانطباع مثال من العلم وطرف
النفس والمثال مغاير للمثال مخالف له في كثير من الصفات واقضا النفس تلك
الصفات انما يلزم لو كانت تلك الصفات انفسها حاله فيها لا باشياء انما
وترعد الحق مستقيمة صدر للكتاب ولا يمكن الاتحاد وذهب لان العلم

تجد

تجد بالمعلوم عند العلم وطرفه ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا تحددت بالعقل انما
تقول له ولا يمكن الاتحاد اشارته الى البطالان خذوا الذين احبوا اتحاد الشئ المتيقن فيكون العلم
ان العلم لا يتحد لان ^{تعلقها} ^{تعلقها} باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم لكونه حاصلا
على انه واحد متعلق بمعلوما متعلقة واختلف في الحادث فذهب الشيخ فابن الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة الى ان الواحد منه يتنوع ان يتعلق بمعلوما وعلى التفسير لا تعلق بمعلوما
لجان تعلقه بشئ واحد لا يتماثل على ليس من العادة اولى بكونه احدى في حيز
ان يكون واحد متعلقا بعلوم واحد علما بمعلوما لا يتماثل وانما صح ورت عليه يمنع علمه والقر
في نفس الامر وان كانت غير معلوما متماثا وانما علم لا يجوز ذلك في حيزا في حيزه
تعلقا ان يكون وقعا في حيزا واشارته لكم بنا على ان العلم عبارة عن الصفة الحاصلة
من المعلوم في العلم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القائلون بان العلم المعلوم يتنوع
ان يكون المعلوم ان يحسن يجوز انفكاك العلم باوجهها عن العلم الاضروا لا يلزم حيزا
انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جوارب ^{تعلقها}
واجب بان يكون في حيزا لانفكاك كونه معلوما معلوما في الجملة وهذا لا يتصور
بعلم واحد في بعض الاحتمالات لانفكاك فان قيل الامكان للممكن ان يتم فيحيز الاشياء
طما وفيه كمالا قلنا عند تعلق العلم الواحد بها جوارب لانفكاك بمجال العلم يتعلق بها
علمان وجوارب الحسين الباقى الى ان العلم الواحد ضروري يجوز ان يتعلق بمجالات
متعددة ادلا ما منع حيزا بمجال العلم الواحد نظري لانه يستلزم اجتماع النظر ^{في حيزه}
ان النظر المردى الى وجوه الصانع غير المنقول المردى الى وجوه الصانع بالضرورة والوجوه

واجب منع لزوم الجزا ان يكون المعلوماً به علم واحد حاصلين بنظر واحد لا امتناع
في ان يحصل بنظر واحد امر متعدده كالنتيجة ونفي المعادن وكون الحاصل لهما لا يجرلا
وجعل الامام الراني الخلاف مبنياً على الخلاف في تفسير العلم بان اضافة
فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيصير له يكون الواحد
تعلقات باي متعدده كالعلم القديم وحل الخلاف هو التعلق بالمتحد على التفصيل
ومن حيث انه كين فلا يكون التعلق بالجميع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل بالمعنى
الاجزاء على التفصيل فان دفع ما ذكره المصنف في نقد الحاصل من انما اذا قيل العلم التعلق
ايضاحي تعدد المعلوم مع وحدة العاقل اذا علم جميع من حيث هو في الاجزاء
داخل فيه ووجهه ان اراد الجزا الذهني لعنى تعدد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد
الجزا بحسب تفصيله على ما هو المتنازع فيه فهو محذور يستلزم محالاً لان عمله
كالحال والاستقبال اشارة الى جلال مناجاة من المعتزلة حيث قالوا العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فانه العلم بان الشيء موجود علم بوجه
اذا وجد كما هو جسمي الى ذلك تقادير عن لزوم التغيير في علمه تكافؤا عن ان علمه
في الاول بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه تكافؤا في زمان وجودها وما اهل السنة
تقدروا ان علمه تكافؤا واحة تعدد تعلقها بتعدد المعلومات وتغييرها
فلا يفرق في صفتها وتكافؤا المعلوم فيها مختلفا للمعلوم في الاول على الحال
وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الاضافة اعني لا يتحقق الا ان يكون هناك
اضافة فتقوم بعضها ان العلم بنفس تلك الاضافة فتقوم عليهم الاشكال في علم الشيء

اذ لم ينص

اذ لا يتصور هناك اضافة وذلك من حيث ان اتمه من حقيقته يستلزم تلك الاضافة فيقال
من حوله اتمه حقيقته ذات اضافة توجهه عليه ايتم ذلك الاشكال فمما ومن قال انهم
حقيقته الشيء توجهه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسها اجتماع الصور بين المتماثلين
بذلك الاشكال الواحد على التعلق والوجه المخرج اشارت قوله فيقول الاشكال باجمع الصور بين
المتماثلين مع الاتحاد بعينه علم الشيء بنفسه تحت الاحكام والمعلوم وتوجهه عليه
الاشكال باجمع صورته من متماثلين وتقوم ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
ان عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانها لا تضاف الى العلم الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وتقدم عليه
ايضاحاً ان احدى الصور بين موجودة بوجود اصلها والاخرى بوجود نظري وبذلك لا يتحقق
فلا استحقاق وعن الاشكال الثاني بان التعارض الاعتباري كان تحقق النسبة بين تلك
ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالماً بها كونه بحيث يصح ان يكون معلوماً وهذا
القد يكافؤ تحقق الاضافة المتكافؤة بين الشيء نفسه سواء جعلت الاضافة نفس العلم
او لازمة له ووجهه ان لو جزمه في العلم عرضي لصدق تعريفه لانه
لا شك ان اذا علمنا شيئاً يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء
فصدق علمها حال العرض سواء كان المعلوم جرمياً او عرضياً فيقول ان العرض هو
المحقق من الجرم جرمياً لغير اصدق حلقه جرمياً وحولته ما هيته لاذ وجب
في الخارج كانت لا في النوع والصورة المعقولة من الجرم كالجرم مثلاً ان كانت في النوع
حول الذهن لكن انما هو بحسب العرف الذهني لا الخارج بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج

فلا

كانت لا في النوع والجنس وتارة العرضية الشيء إنما باعتبار وجوده الخارج في ذلك
من باب اشتباه العالم بالمعلوم فإذ المعلوم كالجزء من متلاخمين كونه معلوماً مجرد
في الذهن وإذا وجد في الخارج يكن موجوداً في النوع فيصدق عليه حاله في النوع
حال العرض أما صورته العقلية اعني العلم به فلا يستلزم وجوده في الذهن بل في الخارج
وفي وجودها الخارج هو وجوده في الموضوع هو الذهن فلا يصدق حاله مجرداً عليها
بل إنما يصدق عليها حال العرض غير ما في الابدانها قائمة بالذهن فيلها في الكيفية
النفيسة وقرى ما بين الوجود في الذهن والقياسية وقد استوفينا الكلام في ذلك
الوجود الذي فلا يرجع اليه في فعله وانفعالي وغيره العلم ما ان يكون شيئاً
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصدق شيئاً فعلية ويسمى فعلياً ويكون شيئاً
عن وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئاً ففعلته ويسمى فعلياً اي
لا حاد ولا ذاك كما اذا تصدق الامور المستقبلية التي ليست في حالك وضروري
اقسامه ستة وملتصبة بعنق العلم بقسم الاما يحتاج حصوله بفكره المكتسب
والاما الاجتناب في حصوله الى الفكر وهو لا ضروري واقسامه ستة بده وتوابعها
وقطرات وصوريات وحدتها ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضاء انما
ان يكون تصور اطرافها بعدة لربط الادراك من الالتفات وسلامه الا ان كان
في حكم العقل اولاً فالاول البديهي والثاني انما يتوقف على واسطة غير العقل
فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى الاضطرار
عند تصور الاطراف في القطر يات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس

فالاول

فالاول البديهي والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل الاشارة في النوع والاول
فهي الجواهر اما البديهي ويسمى بالبيانات فيمضي فيها بالحكم بها العقل بغير تصور
كلها بمادة الواحد ضعف الاثنين واللبس الواحد في ان واحد لا يكون في مكانين وقد يكون فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا المكن محتاج الى النوع والانتفاء الغير فكما في اليك
والصبي او لثديس لغيره بالعقائد المتضادة كما في بعض الجبال وان الله تعالى اختلفه
علمها عن وجهها لاشارة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحدس
الظاهر ويسمى كالحكم بان الشمس تشرق والنار حارة صخرة او بالهندسة وهي
ومنها ما يخرج بنفسه الى الالات البديهي كشيء ما بدأ تناو وحالنا واما الفطرية
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة التصديق عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى
قياساتها كما كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمساويين واما الجواهر فهي
قضايا يحكم بها العقل بانفسها كالمشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لا يبين اليها
وهو النوع المتكرر على نهم واحد لا بد من سبل في تعريف مهيمه وكما علم حرج
السبل على وجود السبل قطبها وذلك كالحكم بان السقف ناعم سهل الاضغراف فان
هذا القياس ان حصل بالفكر كانت الجواهر نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حتمية وان حصل بمجرد تصديق الطرفين من غير حدس لا فكر كانت حتمية
قضايا قياساتها معاً فلنا بل قد حصل بوجه اخر غير ذلك الوجود وحولها
تكرر المشاهدات حصل هذا القياس لا حدس وتسمى اليقين واما البديهي فيسمى
يحكم العقل بها بمجرد تصديق من النفس يقول معه الشك ويحصل منه اليقين كالحكم

بانها لا تستفاد من التمثيل بل من اختلاف تلك الكليات في نوره على اختلاف اوضاعه
 من الشمس ذلك انه مضمون في ما جابيه الذي بالشمس فيحصل العقل بانها لو لم يكن نوره
 من التمثيل كان كذا ولما للقواترات فمقتضاها يحكم بها العقل بواسطة كثرة اشياء
 الخبرين بامره من مستند الى المشاهدة كثيرة يمنع من الخلق على الكذب واعتبر في الاختلاف
 المتعلق كون خبره يمكنه وقوعه لان المتعنع لا يحصل اليقين به وان كثرة الاستدلال
 وقوعه ويعتبر بانها محسوسة لان المعقولات يكثر فيها الاستنباط فلا يفيد في الاستدلال
 فيها يقينا فاه قبل الخبر المسموع مرة واحدة اذا اختلفا اليقينين افادة اليقين وانما حصل
 على صدق قائله داخل في المتن اذ كوفي وجهه الحصر ليس في اوله الاستنباط قلنا
 خبر الصادق ان علمه قد بلغه بالنظر في خارج عن اللقطة علم بالحس في قبيل الحديث
 وكذا الخبر المحقق في القرآن فانه يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرآن وعلى
 الاولي يخرج من المقسم على الثاني يدخل في الحديث في قول واعلم ان الحدس قد يحصل
 المشاهدة ومقارنته القياس الخفي لما حوت الجبريات والفارق على ما ذكرناه في الاستدلال
 للحدس وعلمه ومنه من فرق بان السببية الجبريات معلوم السببية محسوس لما حوت ذلك
 كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن له علمه لم يكن دافعا ولا كذا ولا
 الشيخ في الحديث معلوم السببية هو الماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة
 بحسب اختلاف اهل في اهيادتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل بفعله الانشا
 حتى يحصل المطبعية فان الانشا مالم يتجرع الدواء يتناولها واعطائه مرة جعل في
 لا يحكم عليه بالاهمال وعلمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنه من جعل الاقتلا

استدلال

سبعة فقال ما يكون الوساطة فيها هي المتفقان كان هذا الحس والهم فيهما وان كان
 حقا اخر في المشاهدات والامام حصرها في قسمين اليدوية والمشاهدات واعتذر
 له بوجوهين احدهما ان اليدوية تشمل القطريات نظر الى ان الوساطة لما كان لازمة
 لتصور الطرفين فكاه العقل لا يفيد الا تصورهما وان السببية تشمل الجبريات والتميز في
 نظر الى استناد حكم العقل فيها الى الحس كون مع التكرار وكذا اليدوية وانها ان يكون في
 والجبريات والمدنية من قبيل الضروريات من صحت على ما فصله الامام في الملل اشتمل
 كل منهما على الاحاطة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وانواع بعضها كالجبريات
 والمدنية من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحديث
 من قبيل الظن بك وواجب وممكن اى العلم ينقسم الى متعدي لا انفكاك عن العالم الكلي بل ان
 والما يقابلها كسائر العلوم وحقها يعنى صالحة موازنة في التطابق قول الدور انشاء
 الى بحيث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلو على كون افعال العباد
 اضطرورية بان الله تعالى عالم في الازل بصوره افعالهم فيستحيل انفكاكها عنها لا متعدي
 ما يعلمه تعالى فكانت لازمة له فلا يكون اختياره اجاب المعتزلة عندهم ان العلم تابع
 فلا يكون علته له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازل تابعا لما هو شاخر عنه فانه
 يستلزم ذلك فما جابوا عنه باننا لا نعني بالتابعية خبرنا الناخر حتى يلزم الدور بل ان
 اصالة موازنة في النظير بيه ذلك ان كل واحد من العلم والعلوم موازن الاخر لا انها
 متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فوازنا اى قوى في الوزن والاصل في هذا
 التطابق على العلوم لان العلم حكايته عن المعلوم ومثال له فبسته اليه كسببية صورة

الفرض المنقوش على الجبل والى خلف الفرض فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات
 الفرض هكذا لان ذات الفرض هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرض هكذا لان صورة
 الفرض هكذا لان يصح ان يقال انما علمت شيئا بشيئا لان كان في نفسه شيئا لا يصح ان يقال
 كان زيد في نفسه شيئا لان العلم ما يشترط الله سبحانه وتعالى انما علمهم فلا زال كما لا يتم
 فيما لا يزال لان الامور بالعكس حتى يتم دليل الاشاعة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم
 تابع للمعلوم فلا يكون علمه له وجه يلزم ان لا يكون علمه تعلقا فعليا اصلا في التبعيية
 بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابق فان
 المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي
 معلومنا والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد دائما للفرق بين العلم
 واما الكسبية في الاصل بين ان علوم الانسائها كلها تفيض عليه من الجبل القاموس في العلم
 لا فاعل الا ان فرضا منها عليه يتوقف على استعداد ذات مخصوصة مما لا ضرورة لها فاستعدادها
 باستعدادها ليس الظاهرة والمباطنة فانه اذا استقرت بحجيات نوع تمام في نفسه
 صورها المشتملة على اللاحية النوعية وتخصياتها وتوجهها بالقرعة المشتملة بالمفكرة
 الى مقايسة بعضها الى بعض استعدادا في تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك المعية
 النوعية مجرودة عن التخصيصات والحس بحجيات انواع مستعدة وقاس بينها
 لفرضان صور المشتملات فيها بينهما والمجردة لها واذا حصل لها هذه التصديقات
 ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصديقات والتصديقات بالضرورة
 واما النظريات فاستعداداتها بغير الفرضيات فانه اذا قصر في الفرضيات على ما

الانتساب

الانتساب استعدادا لفرضان الكسبية المتوقفة عليها بلا واسطة واذا قصر في علم الكسبية
 على ذلك القانون استعدت لفرضان كسبية اخرى وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك
 الجيني النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوع عن الادراك بطلان على حيين باصطلاحين الاول
 هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون بصر او ماوراء بصر او كليهما
 او عرضا حاضرا وغائبا حاصل في ذات المدرك او في آتته والادراك بهذا المعنى يتناول
 اقتضاه وجه الاحتكاك الذي هو ادراك الشيء للوجود في مادة حاضرة عند المدرك فكيف في
 بهيات مخصوصة من الالوان والكم والكيف وغيرها والتخييل الذي هو ادراك ذلك الشيء
 مع تلك الهيات وكان في حاله غيبية بعد حضرة التوهم الذي هو ادراكها بتوهم
 متعلقة بالمستقبل والتعلق الذي هو ادراك الجرد عنها سواء كان جزئيا او كلياً وهذا
 القسم هو السمي بالعلم فيكون احصى تلكا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى
 يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحتكاك فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
 مفارقة النوعين اللذين تحت جنس واحد لا يندرجها تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك
 في عبارة المتن فاعل يفارقه والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على تمام بالعلة
 تعلقه لذلك بالمعلول تعلق العلم بالهوية اما بما هيته من حيث لا اعتبار اخرى
 لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بيننا ما هيته الهية
 بمعنى انه يلزم من تصوره ما هيته الهية تصور ما هيته المعلول وفكرة الحقيقة
 تعلق العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ما هيته من حيث ما هيته المعلول من كان
 كذلك كان العلم بالمعلول حاصل والمقدمة ثان ظاهر ثان بناء على القول بان التعلق

لا بد من العلم بالادراك
 لا بد من العلم بالادراك
 لا بد من العلم بالادراك

يستدل على ما هيته مساوية للعقل في العاقل اقول فيه نظرا لان نفس العلة ما
توجد في المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذي علم بوجود المعلول في الوجود
يكون المعلول لازما بينا للصلة وهذا يستنباه من قبل قوله متى عقلنا العلة يكونها
فقد حصل في الذهن ما هيته من حيثها حية المعلول فلنا قد حصل في الذهن ما هيته
اذا تحققت في الخارج تحققت المعلول في الخارج فمعنى كون ما هيته العلة من حيثها حية
المعلول ان العلة بوجودها في الخارج يستلزم وجود المعلول في الخارج الا انها يوجد
الذخري يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب طالما ما هيته من حيث
اقتضاها مستلزما للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم عقل العلم
كن لا مطلقا بل من حيث هو لانه العلة او معلولها ضروري ان الملزوم هو الازالة
والعلة والمطلوب من المتضادات التي لا تبصر ولا يصدق تفرقها الامعان
علم ناقص بالمعلول وما بما هيته ولو انهما وعوارضها وامتدادها وعرضها
وما الحاقى نفسها واما بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالصلة يستلزم عقل العلم
بالمعلول كذا على الوجه التام ولا عكس اعني العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم
بالعلة كذا لان العلة ملزوم واقفا من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة
ليست ملزومة للمعلول فلنا كذا عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه العلة
القائمان بان العلم بالصلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندنا في مثل متعدي
كاثبات علمه على سائر الموجودات لكونه عالما بذااته واثبات علم غيره من الموجودات

بمعلولها

بمعلولها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالصلة على العلم بالمعلول
فانه لم يمنع كون المبدأ الاول نقلا عما بناه من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره
فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم العلم بوجود العلة
تامة والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بحيث هي مقتضية للمعلول بنفسه والمعلول
الخاص يستدل على مكانه علة تامة فالعلة مستندة الى خصيصة الذات التي لا يتصور اقتضاها
الا الشيء مخصوص والمعلول مستندة الى خصيصة الذات اذ كان ذات مخصوصة ولاشك ان
الامكان لا يستلزم علة مخصوصة بل العلم بالصلة يستلزم العلم بما هيته للمعلول
وانتبهوا العلم بالمعلول يستلزم العلم بانتيه العلة دون ما هيته من حيثها
الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول فوجب علما ناقصا اقول في نظير
المذكور انفا فان اقتضاها العلم بالمعلول انما هو بحسب التحقيق الخابج وذلك لا يفيد استلزام
العلم بالصلة العلم بالمعلول انما المغير لذلك هو الاقتضا بحسب التحقيق الذي علم
علم ان امتلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان اموجود علم ان ب ارض هو وجود العلم
ان خصيصة ذات او مقتضية لخصيصة ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان
ب موجود لا يعلم ان اموجود الامكان ان يوجد ب علة اخرى غير ا فالعلم بوجود
العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس طالما العلم بما هيته
المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بما هيته الصلة الا ان يكون المعلول لازما
بيننا للعلة كما ذكرنا وراثة تامة تامة اي مراتب العلم تامة الاولى لكونه بالقوة المختصة

وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وحك القبح وقد يكون قريباً من الفعل كما في العقل ^{الفعل}
 وقد يكون بعيداً منه كما في العقل المسمى في وقد يكون منسباً كما في العقل بالملكة
 وإنما جعل الاستعداد القريب والبعد المنسباً لجماع لعدم العلم من مراتب
 العلم حتى لا يفتقر إلى أن استعداده الشيء كانه منه ولا يخفى القريب من تلك المراتب
 أولى الثانية العلم الاجمالي وهو حاله متى مطلة بين القبح المحضة التي هي حال الجهل
 وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثانية العلم التفصيلي وهو تعلم الانبياء
 متميزة في العقل المحضة بعضها عن بعض لخطاها في طوعها قصداً فالعلم الذي
 كان علم مستلماً ثم تفعل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس في ذلك
 بالقبح المحضة فان عندنا حالة بسيطة هي بمثلها تفصيل تلك المسئلة فلم يكن علماً
 بالقبح من كل وجه بل هي بالفعل من وجهه وبالقبح من وجه آخر فانه علم بالفعل
 نظر الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقبح نظر الى التفصيل التي هي منها وقال
 الامام ان هذا المسمى المسماة بالعلم الاجمالي باطله بوجهين الاول ان تلك التفصيل
 ان كانت معلومة وجب ان يكون كل واحد منها عن غيره فبقبح التفصيل حاصله وان
 وان لم يكن معلوماً لم يكن العلم بها حاصله اصلاً نعم ربما كانت حالة من احكامها
 تفصيلاً فاحق معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس معلوم والوجه الثاني ان تلك التفصيل
 حاصله في ذاته مجمع معاً معاً كالعقل لا يتحرك نظر الى كل واحد منها على حدة
 ولم تلتفت قصداً الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقدرها شيئاً فشيئاً وتفرقت النظر
 الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى

مفصلة

مفصلة بالبداهة عن الاولى التي هي علم تلك التفصيل او غير ملاحظة اجمالاً فيكون
 المرتبة من الاحتمالات ان ترى جماعة دفعة ثم تحرق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة
 اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى والاشك ان بصارنا تلك الجماعة حاصله
 في الحالين معاً فحالة الاولى الشبيهة بالعلم الاجمالي والحالة الثانية بالعلم التفصيلي
 والثاني انه يتم حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لانه الصورة الواحدة في البنية
 امور مختلفة لمكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق
 مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
 والحق العلم التفصيلي الا ذلك انما يكون له علقات المتكثرة صوراً مستعدة بحسبها
 فكيف لا يتشفر كل معلوم منها بغيره ويمتاز عما عداه فجملة من حصل الصورة المتكثرة
 لأمور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصدق حقيقة المركب من حيث هو تارة
 مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحداً واحداً او اطلقها كروية العالم الاجمالي
 والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا يزداد
 فيه الا ان الاجمالي بعد المحض لا يكون حالة من مطلة بين القبح المحضة التي هي حال الجهل
 وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله يرجع الى ان العلوم قد يتبع بعضها
 واحد وقد لا يتبع بل يعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم وكما
 لما بين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض
 للمعلوم لا باعتبارها اختلافاً مقبوساً الى المعلومات واما ما قلنا من انه غير السائل
 عالم بالموجب اجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التفرقة في وجهه وان ذلك هو الوجه حقيقة

وله لازم وحاجة شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والعلوم عقيد السوال حتى ذلك اللازم
معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها شئ غير البدن فان لازمها ان يكون لها معرفة معلوم تفصيلي ومعرفة
مجهولة الى ان تعرف بطريق اخر يصل ما قاله وطرف ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة والجواب ان العلم المركب حقيقة حصوله الذي من صورته واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجها قصد الى ذلك المركب ^{الاجزاء}
فاذا حصل حصول صورها في العقل كالتحيزون للمعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا
توجه العقل اليها وتصلها صارت مخطوطة بالبال ملحوظة قصدا من تلك ^{بعضها}
عن بعض انكشافا فان لم يكن ذلك الانكشاف حاصل في الحالة الاولى مع حصول ^{بعضها}
الاجزاء في الحالتين معا فظن انه قد تفاوت حال العلم بالقياس للمعلوماته
اذا كان المركب على ما بحقيقة قصدا كان اجزائه معلوما بلا قصد واختيار
اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فلعل ^{بعضها}
المعلومه من بيتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم ^{بعضها}
السؤال عارض من عرض الجانب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في ^{بعضها}
لا باعتبار عارض من عارضه فانه ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا ^{بعضها}
وقوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فحيث به انا اذا قلنا كل شئ في ^{بعضها}
العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون العلم بها لا علمها
في هذه الحالة الا باعتبار مفعول الشئ الشامل لها باسرها فانه العقل جعل ^{بعضها}

العلم الملاحظ تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتخصه ان المفعول الذي لا يلاحظ ^{بعضها}
ويضا للملاحظة يمكن الحكم عليها لا على افراده وقد يحصل التفرقة بملاحظة الافراد ^{بعضها}
يحكم على تلك الافراد ومنه وهو السبيل لا يعلم به كلياتنا اشارت الى مقتضى ^{بعضها}
الاولى ان العلم بذي السبيل يحصل الامن العلم بسببه الثانية ما يعلم بسببه ^{بعضها}
واستدلنا على الاولى بان ذلك السبيل يمكن وكل ما يمكن اذا قيل اليه من حيث ^{بعضها}
اشتمع للجزم برهان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجود ^{بعضها}
واغترش عليه بان العلم لا يمكن ان يعلم وجوده باسببه العلم او كشافا ^{بعضها}
علم صدق برهان مع علم العلم بالسبيل العلم بمجرد امكانه لا يقتضي علم العلم ^{بعضها}
غايته ان لا يقتضي العلم بوجوده كونه لا يشا فيه ريقه وان ذلك بان الحس ^{بعضها}
بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه علم الاجزاء في المعلومات ^{بعضها}
التي استدلال بالمعلول لا بالعلو كما قيلت المراد ان السبيل يعلم علما ^{بعضها}
بذاته الحسنة الحسنة الابا وجب صلا من الممكن ان العلم بالعلم بغيره ^{بعضها}
لا يعلم بخصيه الامن الاستدلال بسببه بغيره بالقياس لا اعني في ^{بعضها}
وما علم بالعلم او كشافا وحديثا والقياس الثاني اعني بعينه البرهان ^{بعضها}
علما العلة مع كنهها كما عرفت وعلا الثانية من علمه آتلا من وجه ^{بعضها}
على الباقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبناء وهو كذا لان ^{بعضها}
من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كذا لان صدوره ^{بعضها}
عن وقوع الشركة والتعلق بالقياس بالحق كذا ايضا واعترض عليه بان هذا ^{بعضها}

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

بعضها

على الباء واما اذا استدرك بعد الالف على هذا البناء كان للمبجول جزئيا حقيقة قال القائل
والصحيح جزئيا الاستدلال لان الاشتقاق من حيث انها انما هي معلومة لا غير العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والعصم على ما اشتبه فيهما بغيره من انه
لا يبرهن على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا يبرهن من حيث هو شخص كما انه لا يبرهن من حيث
هو كذا اعلم ان اصحاب الشرايع والمثل اتفقوا على ان مناط التكليف الشريعة هو العقل
حتى لا يتوجه على فاقدين من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
هو العلم ببعض الضروريات المستحقة بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات كما في مجازي العادات والقوانين بيان
الحق والقيص والبيان للعقل فشره بما يصرى به حسن المستحقة ووجوب المستحقة
وقال جماعة واختاروا للعقل غرضه بلزوم العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغرضه على الطبيعية التي تجسدها الانشأ والآلات هي الحواس لظاهرة والباطنة
وانما اعتبره قيدا لسلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى
ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اى غيره ما هي
مناط التكليف بالاستدراك فانه يطلق على الجورح والمجرب للمقابل للنفس وقد يطلق
على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى
قواها في تلك المراتب بغير بيان ذلك ان النفس باعتبار آثارها عما في قواها من اللبائذ
استغاضتها عنها مما يتكلم جوهرها من التعقيلات قرة تسمى عقلا نظرا الى ما يربح
مراتبها باعتبار آثارها في البدن لتكامل جوهرها تأثيرا اعتبارا وانه كان ذلك

ان

ايضا عايدا الى تكامل النفسين جميعا من البدن العقلاني في تحصيل العلم والعمل قرة اخرى
يسمى عقلا عمليا لما يربح من آثارها من افعالها العقلية في كمالها واستعدادها في الكمال
قريب او بعيد او متوسط فالجهد محض قابلية النفس للاذات تسمى عقلا عمليا تبارك وتعالى
تسببها لها بالهوية الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس
النفسية هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب تطلق الاسماء على المراتب انفسها
وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدا للهوية بالاقبال على
الثانية كالجسم المطبق لبطاها وكالعصرى للمرايد ليست اليه عن الصور كجهد العقل
ما خرجت فيها بخلاف الهوية الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس في نفسها ما يخرجها
فيها وانه لم يخرج انفسها عن الصور كلها والمتوسط هو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الطال لانه استعداد
الانتقال للمعقولات واسم في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل النفس فيها
وجرى الانتقال اليها بناء على ترتيبها يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونها في
لان قرة قريبة من الفعل جوارا وقريب وهو الاخذ على استحضار النظريات متى شاءت
انفسها الى كسب جوارها لكونها مكتسبة مخرفة تخرجها عن الصفات بمنزلة القادر على
الكسابة حين لا يكتب وانه ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدته قربة من الفعل واما
الكمال وهو يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا الذي من خارج هو العقل الفاعل
الذي يخرج نفعه من الفاعل في العلم من الكمال والاعلم ان العقل الهوي لاف
العقل بالملكة استعدادا لاستحضار الكمال ابتدا والعقل بالفعل استعداد

الاستواء واسترواده في آخره في المدة وقت عن العقل المستفاد لان المدرك المصداق
 مرتك كقوة لا يصير ملكة ومقدم عليه في البقاء لان المشاهد بزول بعضه يبقى
 ملكة لا تنحصر في سائر بقية بل بها الى مشاهدتهم من نظر الى التاخر في الوقت
 فجله مرتبة وابعده عنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجله مرتبة ثالثا وبعده
 العقل للمستفاد يتصرف بالقياس الى كل ملكة وقد يعتبر بالقياس الى مجموع الملكات
 معا وهو ان تصير جميعها حاصلا في احدها لا يوجب شي منها صلا وهو بهذا المعنى
 انما يكون في حال القرار ومنهم من جوز في دار الدنيا النفوس حتى لا يشغلها شأن شأن
 فكانهم وهم لا يبصر من ابدانهم قد خضوا وابتعدوا وانظر الى سلك الجوز والاشجار
 بهما عقلها تماثرا واما من اتى بالعمل فاويها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية
 والنواميس الالهية وثانيها تمييزها بالمال من الرتبة وتفضل ان يشغلها عن عالم
 الغيب ثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب من تحكي النفس بالجو القديسية
 ورابعها ما يتجلى له عقيب التسايب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالجملة
 ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كما لا يحق يرى كل قدر ومضيق في
 قدره الصامته وكل علم مستغرق في علمه الشامل بل كل وجود وكل انما في انفس
 من جبابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه يتصاكن في العموم والضموم الاعتقاد
 يطلق على التصديق مطلقا اعلم ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق
 ثابتا او غير ثابت وعلم متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم عن اليقين الذي
 قد يتبين ان العلم بنفسه اليه والى النفس في حكاك العلم والاعتقاد في العموم والضموم

في قوله
 في قوله

بحسب الاصطلاح

بحسب الاصطلاح لان الاعتقاد بالمعنى الثاني احسن من العلم وفلان بالمعنى الاول العلم هو العلم
 اذ هو في علم الظن واليهول المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام محل تالان المتبادر
 منه نسب لانا متقاد بحسب الاصطلاح في العموم والمختص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان
 الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعلم من العلم اذ اريد بالعلم اليقين والمعنى الثاني انما يكون
 احسن منه اذ اريد به ما هو احسن من قسم التصور والتصديق الا ان يكتم في العموم من حيث
 فيه التفاضل بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الاول يقع التفاضل يعني قد يكون اعتقاد صدق
 الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة وتعلق الاخر بسبب تلك النسبة
 فان عين الاعتقاد من امران ووجهان يتبع اجتماعهما في محاور واحد وهو الاعتقاد في
 حوار وعمل عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك والتعلق
 والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقاد بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون
 الا احدهما فلا يتصور تخلفا وتعلق احدهما بايجاب نسبة كالأخر بسبب تلك النسبة ولا
 الاعتقاد ان لك بالمعنى الثاني فلا يجري فيها التفاضل والسهو علم ملكة العلم فرق بين
 النبي النفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال تلك الادراك وهو حطو الصور
 والذخيرة السمي السهوي وهو في الصور عنها بحيث يمكن من ملاحظتها من غير تحريك
 جذبه لكن في محفظة في مخزنها والنشأة وهو في الصور عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها
 الا بتحريك ادراك جذبه والخاصة من خزانته اذ في السهوي حاد من سطح الادراك والنشأة
 فيها من ادراك الصور من وجهه ويقاق حاد من وجهه فان قول النبي قد يكون في المعقول
 ولا يتصور في الحاد من خزانته غير الجوز المحجوز كما يجب بان النبي فيها انما يكون بزوال

الكثرة

العلمية التي بها يقام النفس الإنساني بذلك المجرود لا يقع المجرود خزانة لعقل لا النفس
ذات الصورة عن الخزانة برزاق الخزانة من حيثها خزانة وقد ذكرنا ان يعرفنا
السريع بملك العلم وهو الشك ترد الذي بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يقع تعلق كل من الاعتقاد العلم بنفسه
فيتفاضل اعتبار الصورة الاعتقاد العلم بوضع تعلق كل منهما بجميع الاشياء في تعلق كل
منها بنفسه وبالآخر لا يكون بين العلم والمعلوم تفاضل الا بالاعتبار اذا اخذنا
الى صورة اخرى حاصله من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها
القائمة بذاتها القول وذلك ظاهر في تعلق العلم التصديقي بالعلم تصديقي وتعلق
ولذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل التصديق وتصلب في اوردنا التصديق
التصديق والتصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصديق والتصديق عندنا ولا حاجة لنا
الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منه بل كما في العلم النفساني بصفات القاتلة
بذاتها وذلك يسمى على حضورها اما اذا تعلق الاعتقاد العلم التصديقي بالعلم
الاعتقاد كان يحكم على تصور لانتها مثلا او على التصديق بما له من احواله مثلا بانه
كنا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصديق بالتصديق والتصديق غير متصل
الى صورة اخرى منتزعة عنه وكان العلم متحد مع المعلوم بالذات مغاير الى الانتها
لكن باق اجزاء التصديق والتصديق المحكوم به وتصديق النسب والكم لا يكون الا يحصل
صورة من اللذات عند الذك ويكون العلم ح مغاير للمعلوم بالذات وللجمل
مقابلها واخر قسم لاحد الجمل يطلق على المعنيين احدهما تسمى جملة البسيط

عدم

عدم العلم والاعتقاد كما من شأنه ان يكون عالما ومعتقدا وهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد
مقابلة عدم المملكة والذات تسمى جملة مركبا وحى اعتقاد الشيع على خلاف ما هو عليه اعتقادا
جاز ما سوا كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى كبا لانه جعل بما في الواقع الجمل
بانه جاهل به وعن هذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاخر والظن ترجيح احد الطرفين في الظن
اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يقضي النفس من الطرفين
الاخر وحى غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه
اعتقاد راجح بلا حزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين وتقبل الشك والظن
علم وجمل فان بعض الظن اقوى من بعض وكسب العلم يحصل بالنظر مع سلامة الطرفين
جزئية ضرورة ومع ذلك اطرافه قد يحصل منه وبينه الكيفية كسب العلم بالنظر من الاخرى
والخفاء فان كل علم لا يحصل من اى مبداء يتفق بل الابد من مبادئ مناسبة للمادة
المبادئ لا تحصل الا كيفما اتفقت بل الابد من ترتيبها على حيثما تخصصت وهذا
الترتيب والنظر وترتيبها بانه من يملك هو حاصله يحصل ما هو حاصله فذلك العلم
يميزه كالمادة والنظر تلك الهيئة بمنزلة الجزئية الصورية له فاذا كانتا محتملتين
على الشرط المعينة في الانتاج اذ اذ اعلما ضروريين غير تخالف واما اذا فصلت
او كلاهما فلا يفيدان علم ضروري بمعنى الاستلزام العلم بل قد يحصل بهما العلم
كما اذا فصل كل انتاج وكل مجرد بل ينتج كل انتاج اخر وقد يحصل بهما العلم
لجمل كالتفصيل كل انتاج مجرد وكل مجرد ينتج كل انتاج واحد وذلك اذا كان الفاسد متصلا
على المادة كما في حيزه للشاوي واما اذا كانت الصورة او كانتا فاسدة فلا يفيدان شيئا

عدم

اصلا لا علم ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانبياء ما تبت بعض الحكماء انما يتبع شيئا اصلا لا يتبع
 كبعث الانبياء عن اوله سلبا لبعض الانبياء ليس باعتراف حصول العلم عن النظر الصحيح
 كما ذكر ان النظر الصحيح ضرورة يحصل به العلم من غير تخلف ارادة ان يشهد لها
 اختاره عن القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المتعددة في هذا المسئلة تلتك بالذات
 مندجلا شعريا وعقلا حصول العلم عقيب النظر المتأني الصحيح باجراء العادة بنا على
 اصله وعونه الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس يتبع منها ما في
 وجه شئ اخر الا ان الله تعالى قد توجد بعضها عقيبا لبعض اشياء اخرى وعندها لا فاعل
 مختار ولا وجوب عليه بل لان قاعدة التفسير في العقول فان تكررت احواله
 عقيبا يسمى في تلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارجا للعادة والاشك ان العلم لا يحصل
 عقيبا للنظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثابت في مدعى الحكم
 وهو ايضا مبني على اصله وعونه المبدأ القياض لوجود الحوادث موجبا للذات
 وان فيضافا منه موقوف على الاستعداد التام والاشك ان العلم لا يحصل
 النظر امر حادث في تلك القاعدة الثالثة من عقول العاقل وهو ايضا مبني على
 اصله وعونه افعالنا الاختيارية صادرة عنها اما بشرط ان لم يكن صدور اعتقاد
 بنسب فعل اخر متاوترا بتوليد ان كان تيسر صدور فعل اخر فمنه العلم الحادث
 عقيبا للنظر فعل صادر عنها بتوسط النظر الذي هو فعل اختياريا لنا فيكون صدوره
 بطريق التوليد والاداء بالفعل عند الاتر الحاصل بالفاعل لانفسه التاثير ليرى الاعتراف
 بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفسيرات التي ان الحركة ايضا ليست كذلك

وقد اتفقوا

وقد اتفقوا على ان حركة اليد في حركة المفتاح فعلان الفاعل واحد وبتبع بعض اصحابنا بفعل
 التوليد مطلقا على بطلانه حسونا بان ذلك النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء الشئ كما
 في النظر بتوابعه المعزلة عنه بان لا يقيد لا يقين لكنه قياسا فقيها ومع ذلك فاعلمنا
 قلنا بعدم توليد التذكر لعله فان كان في ابتداء النظر من عدم مقدورية التذكر فانه يقع
 بطريق الضرورية بلا اختيار متاخر فيكون من افعال العلم بطريق التكليف به اذ من كيفية بعض
 فانه صح ما ذكرناه من علم مقدورية التذكر بطريق القياس لان العلم غير مشتمل ولا مستغنا
 للعلم الذي هو علم التوليد والوقت التوليد في التذكر فان اباها شتم صرح بان التذكر السامع
 للذهن بلا قصد من العبد لقول العلم التابع له لانه ذلك انما يكون من فعل الله تعالى الذي
 يفعله العبد بقصد واختيار فهو يولد لان ذلك العلم حاصل العبد بسبب
 فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد
 التذكر التاثير في حصول العلم عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا الحال اقول
 لقول المشطوق فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم بل تذكر
 للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهدا فهو يقيد تذكره وان كان مستغنا
 مستغنا فهو يستلزم العلم به واختار المعتمد حصول العلم عقيبا للنظر واجبه ليرتفع
 ذلك الوجوب بطريق الاحتياط كما هو من وجه الكفاية وبطريق التوليد كما هو من وجه
 وههنا مندجلا خيرا اختاره الامام الرازي فيجوز ان يكون من اختيار المسموع حصول
 العلم عن النظر الصحيح واجب اذ ان لم يكن ما عقليا غير متولد منه واستدل الامام
 اما على وجوبه فباننا تعلم ضرورية ان من علمه العالم يتغير وكل مشهور حافظ في جمع

لا يوجد

فلا يكون العلم حاصل التذكر بل هو محصل
 حاصل علم

في حقه ما ناله المقدسان على خلق الخيرة استنع ان لا يعلم ان العلم حادث واما على انه
غير متولد منه فبان جميع المكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيدته كونه يمكن
واقعا بقدرته لا بقدره العبد واعلم هذا الذي يصحح القول باستناد جميع المكنات
الى الله تعالى ابتداء واما يصح اذ حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى
ان يكون لبعضها او مستعمل في بعض بحيث يمنع تحلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا
عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في فاعل العباد الصانع ^{بقدرته} ^{مقتلهم}
ووجوب بعض الافعال من بعض الاشياء في قدرة المختار على ذلك الواجب يمكنه ان يفعل
بايجازة توجب وان يتركها ان لا يوجد ذلك للموجب لكي لا يكون تانيه لقدرة ^{ابتداء}
كما هو معتاد في شعري وحي يقال النقل صادر بايجاد الله تعالى وحي هو العلم المنظور
فيه ايجادا بعقلها بحيث يستحصل ان ينفع منه ولا حاجة الى المعلم بمعنى ان النقل
الصحيح كافي في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحظة لثبات حيزه الاول
انه قد ثبت وجوب العلم بعد النقل الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف ^{اللهية}
او غيرها وسواء كان معه معلم ولا التافي ان نظر المعلم كونه نظرا في معرفته
تعالى احتياج الى معلم آخر ويسلسل واجيب بانها تنبغي عقوله كونه متولدا من
عند الله بخاتمة يقضي كمال عقلا واستغلا اليه في معرفة تعالى وتبين سلسلة
الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحى الثالث ان صدق المعلم ^{الذي} ^{من} ^{علم} ^{الذي} ^{علم}
باخباره بصدقته في قوله لزم الدورة اخبار هذا انما يقيد العلم بصدقته
فيما بعد علمنا بصدقته في قوله كلها حتى يتحقق عندنا صدقته في هذا الخبر

علم صدق

علم صدقهما فيما يجبر عن الله تعالى بنظر العقل فقيه كفاية في معرفة الامور ^{الالهية}
فلا حاجة الى المعلم واجيب بانها قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقته بان يصح العلم
صدقته يعلم بالعقل منها صدقته فيكون العلم بصدق العلم مستفاد منها معا
فلا ريب في كفايته اقول لعلم ان يجيب بان صدق المعلم ليس من المعارف ^{اللهية}
فلا ريب في علم استقلال العقل فيها لانها من المعارف ^{الالهية} الامور ^{الغائية} من ^{العلم}
وصدق العلم بما يصدق اليه به متشاكله في الامور وهذا يخرج الجواب عن وجه
الاول الذي هو عند الامتحان في الرد عليهم بان يقر ذاته تعالى كونه مجردا عن ^{العلم}
لا يجيبه عند تناقضه ويناسب العلم بذاته وباحواله وانما حتى يستخرج منها بالانظر فان
طريق حصول العلم ضرورة كما ذكرنا انما هو الاحتياج الى الحيزيات والتقسيم ^{المبني}
من المشاركة والمباينات حتى يفرض من البداية الفياض العلم ^{اللهية} من ^{العلم}
والصدقيات ولا شك ان تلك العلوم الظاهرة لا يتعلق بها احكام الحواس ^{في}
بذلك معلم متولد من عند الله حتى يروى لنا العلوم المتعلقة بما احاطه ^{في}
والصدقيات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف ^{الالهية} اذ قد تبين ان النقل
الابتداء من مادة العلوم التصورية والتصدق بوقتها المناسبة ^{المطلقة} ^{في}
عليهم ان يقر ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وهذا يخرج الجواب عما
قيل ان مرادهم الاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفته
الصانع والنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليمه ولم يكن ما خرج من معلم ^{استغلا}
لامر على ما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومع ان كثير منهم كانوا

بقوله بالتالي من ذلك علم باضافه ذلك منهم ما كان تقبل قولهم ان يقال ذلك العلم هو الذي
 وكفى به اماما ومن ثم لا قيام التباعد من غير احتياج في كل عصر للمعلم بجهد طرقاته
 والتعليم ويتوضن النجاة عما تباعدت والا عتوانا بامامته وهم وجهها الاول انكروا
 بين العقلاء في المعرفه كثيره لا يحصى فلو كان العقل باستحقاق النظر كما في العلم بالماضي الامر
 كذلك بل كانت العقلاء الذاهبون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجبت على ذلك
 الخلاف انما وقع كالمعقول لا لانظار الصادق عنهم فاستدركوا العلم بالماضي
 الصحيح فمقتضى الاختلاف المذكور على صحت التميز بين صحيح النظر وفاسد وحسب العلم
 والثاني ان اثنى الناس محتاجين الى العلم في العلوم الضعيفه بل يكتفي فيها بالانظار
 كالنظر في الفروض والعرف في الاستغنى فيها عن المعلم فكيف لا يحتاج الى العلم في العلوم ^{التي هي} ^{التي هي} ^{التي هي}
 التي هي بعد العلم من الاصل بل هي من العلم فيها اليقين واجتبيات الاحتياج للمعلم
 بمعنى حصول المعرفه بوجه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واقامتها لا متباعد عنه
 فلا تم ولا يفيد وليكم تعلم بل ان العلم في الصوري بمعنى ان يترتب العلوم حاصله على
 حيث يختص به حتى يستند في معرفة العلم آخر لو كان العلم بالمعقولات مساويا كما في ترتيبه
 او غير ترتيبه كما في العلم باستبدالها من الكسبيات كما ان العلم في علم ضروريه شخصيه
 وجايه يكونه علما بجميع النظريات المستنده الى تلك الضروريات بواسطه او غير بواسطه
 وليكن لان كون العقل يعلمه من مقتضى كونه في العلم بالماضي يستند فيها وذلك
 لفقدان الترتيب فيما بينها على حده منتهجه الى العلم خاتمه على ما ينبغي علموا بتباعد
 وشرطه علم الغايه وقد جاء في حقه اشترط على النظر في حده كان او فاسدا بعد

العلم
 العلم

العلم من الخلق والعقل وعلم النعم والعقله ونحو ذلك امير من احد العلم غايه النظر في
 عدم العلم المطلوب فانه غايه النظر في ذلك لا طلب من الحصول ان في ان النظر غير مشروطه المطلوب
 مطلوب عين فيمكن ان ينظر في الفقه ما حاصله عنده لتحصيلا مطلوبه ما غايه الا ان المطلوب
 لكونه حاصله لا يحصل تاثيرا ولا يترجم بتحصيلا حاصله او ورد عليه ان من حصل العلم المطلوب
 من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك لا يكتفي بذلك تحصيل حاصله لان العلم
 الحاصل واحدا بل يبين بخلافه الحاصل بالآخر اما تحضبا او وصفا او جيبا في ذلك الجملة
 وتعد الدليل الجدي نفعا كتحديد الفاعل ووجه التبادير مشروطه بعلمه من العلم
 بالمطلب والحق في العلم الثاني معرفه كغيره في الدليل الثاني والمرد بعلم العلم
 علم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون ترتيب اليقين فلا شك في جواز النظر فيما في
 اليقين والشرط حاصله لا يترتب على ما علمنا يقيننا وكذا العلم حاصله اذا عرف بالماضي
 بكنهها فانه لا يتصور هناك نظريه معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتبارها فانه
 يتصور ان ينظر معرفه كنهها الثاني علم ضد الفاعل في علم الجمل المركب بالطلقات الجمل
 المركب بالمطلب ضد العلم به وذلك لان الجمل المركب بالمطلب صار عن النظر في
 وجه الصادق لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك الجمل محققا
 ويتبين منه الى طلبه ما يدور في العلم به كيف وهو ما يمكنه علمه بالماضي
 عليه ما يطلب ربما ينظر في مقتضيات حاصله عنده او ملقاة اليه ونسبها فلا
 عن خصوصية ما يورث اليه فادبها اليقين بخلاف اعتقاده في ذلك عنه جعل المركب
 واما فرضه ان المبادي ترتيبه دفعه والانتقال منها الى المطلوب فذلك حين لا ينظر

العلم

و زاد لكم شرطا ثالثا و هو حضي الغاية اعني ان تعرف بالمطالع اذ لو لاه يلزم طلب المحل
 مطلقا اقول بر عليه ان الفاعل عن المطر ربما تصرف في عدما حاصله عند اول لقاء
 اليه و رتبها فادرك المطر كما ذكرناه انفا ولو جوب ما توقع عليه العقل في انتفا
 ضد ما علو بجو تقديره ان كان التكليف به عقليا استلزم في ان وجب النظر في معرفة
 الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرح فذكر في صفة من لا الاصل و الاشارة الى الثاني و اخار المطر
 واجه عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى و كذا دفع الخوف عن النفس واجبا عقليا
 يتوقفان على معرفته و هو متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية و لكن تقديره و توقف
 عليه الى المطر فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعلا وان شرعا فخر فالنظر في معرفة
 الله تعالى كونه متوقفا بتوقف عليه الواجب المطلق العقل يكون واجبا عقليا الى
 خدا الشار بقوله ولو جوب ما يتوقف عليه عقليا اي شكر الله و دفع الخوف كان التكليف
 به اي بالنظر واجبا و اما ان شكر الله تعالى واجبا عقلا فان شكر النعم واجبا عقلا لا يتم
 تعالى العبد كثيرا فان كل عاقل اذا راجع الى نفسه يرى ان عليه نعمة طاعة و
 باطنة اصلية و فرعية و دقيقة و جليلة روحانية و جوارحية مما لا يحصى كثرة
 و لا شك في انها ليست منه و من العلوم ان من نعم عليه بمثل هذه النعم و لم يلق
 منعه و لم يعترف لها بانعام و لم يدع ان يكون منها في حق و لم يشكرها في حق
 اصلا ذمه العقلاء قاطبة و استحسن اسبغك النعم عنه و لا مخرج للمعقول
 الا ذلك فيكون شكر الله واجبا و اما ان دفع الخوف عن النفس واجبا عقلا لان العقل
 يرى نفسه مستغفرة بنعم جليل و يحزن ان يكون المنعم بها عليه قد اذنته الشكر

عليها

عليها و ان لم يشكره يعلبها عنه فيحصل له خوف الحق به بسبب النعم و هو قد اذنته
 خدا الخوف الذي مخرنا من قبله و اهل يدفعه كان مستحقا لان رتبة العقلاء في مراتبها
 عقليا ان اعني يمكن الله تعالى و دفع الخوف عن النفس و لا يتم شئ منهن الا بمعرفة تكافؤا كما
 لم يعرف لم يقصر عن شكره و اذا عرف بصفاته الكمال لم يعلم انه حل الا والشكر ام لا و علم ايضا
 انه كره في شكره في دفع الخوف و يتم الشكر فيكون معرفته الله تعالى ايضا واجبا عقلا و
 لا يتم الا بالنظر فعلى ايضا واجبا عقليا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق في وجوبه على
 او شرعا و الثاني منتف على تقديره ان كان التكليف به عقليا اي ولا انتفاء الوجوب الشرعي الذي
 هو ضد المطر اعني الوجوب العقلي على تقديره ان كان التكليف به عقليا و اما قلنا ان الوجوب
 الشرعي منتف على تقديره ان كان الوجوب لو كان الشرع لتوقف على العلم بصدق الرسل
 اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة رتبها ثابتا بالشرع لتوقف وجوب
 بل العلم بوجوب العلم بصدق الرسل اذ به ثبت الشرع و العلم بصدق الرسل هو توقف
 على النظر في حجتها و جعل صادرا من الله تعالى تصديقا له و وجوب حجة النظر ان النظر
 في حجتها ثابت بالشرع ايضا اما لا بد اجري مطلقا النظر و اما لا بد نظر في معرفة رتبها
 من حيث انه رسل للرسل فاذا قال الرسل المسئلة انظر في حجتها تعرف صدق قوله
 ان يقول ان الا نظر في حجتها حتى يعرف وجوب النظر فيها على فان مالا اعرف وجوبه لا يعرف
 على الاقدام عليه في الامتناع عنه و ان الا اعرف وجوب النظر الا بتبوت شرع الخوف في
 على صدق الذي لا تعلم الا بالنظر في حجتها و ان الا نظر فيها و كان هذا الكلام من حجة
 لا يعدل كما بره في ان الام لا يثبتا و يحزن عن اثباته في مقام المناقزة و ذلك

فتبين الاول واليه اشار و قيل و انتفا و
 على تقديره بنوعه

انما يتوقف على العلم
 بالشرع و لا بد
 من العلم بصدق
 الرسل

بما اجاء فكل ما يستلزمه اعني كونه وجوب النظر شرعا فظهوره اذا فرضنا وجوب النظر
 بالشرع وفتنا عن حاله اعم الى بطلانه وانتفاءه وما يلزم انتفاءه عند تقديره فيكون
 منتفيا اقول انتفاءه مسلم لا يستلزمه الحال اعني افعال الانبياء اما انتفاءه عند تقديره
 فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا شر فيه الا يقال كلما استلزمه الحال فترتب استلزامه
 لان ترتب استلزامه الحال والوجه كونه منتفيا لانه يستلزم انتفاء ذاته ويستلزم انتفاء الاثر
 يستلزم انتفاء المعلوم لانه اقول كلما استلزمه الحال فترتب مقتضى وجوب الحال في وقت
 الوجه لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه في ذلك الوقت
 ثابت له على جميع التقادير ومن جعلها نقدا في وقت فخطا تقديره بوجوبه ايضا اقتضى انتفاءه
 لانه اقول اقتضا ذاته لا انتفاءه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وترتب الحال
 ليس التقادير الواقعة في نفس الامر والاشارة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك اعني
 على اصله الفاسد اعني فاعاد التصويب والتبويب العقليين واستشكل عليهم على ما سلم
 فلا يتم ان العرفان يرفع خوف العقاب عن احوال الخطاء فانه محض خوف العقاب بحاله
 والعتناء به فاذ قيل لانه ان حصل المعرفة احسن حاله لم يحصل الانتفاء الا
 وتحصيل الاصل واجبت نظر العقل فلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها والقطع
 بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فعلك ولذا البلاهة اذ في العلم الاصل من فحالة
 تملأه وايضا شاك المنعم ليس واجب عقلا بالنقل والعقل واما النقل فلقولنا
 كنا معديين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا في نفي التعذيب الذي يترتب والاشرفي
 قيل بعث الله رسولا يقول على انه لا وجوب عقابا والا كان ثابتا قبلها ويلزم ما نعتد به

لا خلاف ان
 لا خلاف ان
 لا خلاف ان

الاضلال

بدأ الكلام الاصل في
 والاشارة الى بطلان العقاب

الاضلال بالوجوب العقلية مع امتناع العقاب عند عدمه واما العقل فلان من لم يوجبه عقل
 فانه كان لفائدة يلزم العيب وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما المشكوك في وجوب العقاب
 عنها والشاكر كما في الدنيا ومشيقة بالاحتياط وفي الآخرة والاستقلال للعقل فيها وفي الكفر
 فان تضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال الايقاع لا يقدح في الاستقلال بحقايق الدنيا
 بالنسبة الى غير ان الله تعالى وعلمه وما على الشاكر الا كمثل غيره خضعت له سلطان يملك
 المشاركة والمخاربه ويجوز ما بينهما من الكفر والخضوع فثنا وان منها في وقت
 يدعى على روس الاشهاد ويدوم على تحريك اعماليه شكر عليها ولا شك ان ذلك
 بعد منه استغفار شكر العبد ولي يكون ما استغفره لانه الدنيا وما فيها اقل عند الله
 من تلك القيمة عند الملك وما ياتي العبد بما يصدق شكر الحق عند من يحرك الاثملة
 بالقياس الى الملك ولا تفرق في ملك الغير ولو سلم فلا يتم فوقفها على المعرفة المستفاد
 عن النقل بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النقل الذي هو شرط النقل وعلا قدره فيها
 على معرفة غير المعرفة السابقة فلا يتم المعرفة متى تقدمت على النقل لوجوب حصولها
 بالتعليم على ما يراه الملاحظ او بالالهام على ما يراه البرهمة او بمصطفية الباطن بالزنا
 والمجاهدات كما يراه الصوفية ولو سلم فلا يتم ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه
 ان وجوبه على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد حال الشكر الذي يرد الذهن في النسبة
 علم المعرفة القطع بان لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لا امتناع تحصيل العلم
 ولو سلم فلا يتم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في انبائها وتوقف واجب
 المتعلق على شئ ولم يكن ذلك الشيء واجبا جزئيا تركه وفرضنا تركه ففي زمان تركه

ومنه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والام يكن واجبا مطلقا وقد فرضنا ذلك
بل يجزى يكون باقيا على وجهه فيلزم اجبا بل يقع الموقوف حال عدم الموقوف عليه
تكاليفه بالحق قلنا لان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه صحيح وانما الحق يقامه
بشرط عدم سريان زمان عدسه والفرق بينهما لا استرة فيه اقول يمكن تميم هذه المفردة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جائزا لتكليفه لمكان تحقق
الموقوف بدينه الموقوف عليه بنفسه وايضا التكليف بالحق جائز واجبا للمعنى بالحق
سلكهم على اصلنا وتثبيتهم والعرفان يدفع الخوف لا اعتقاده انه مستوجب حال الخطا
في نفس الامر لا يقدر في ذلك والمراد بالتعديب المنفي هو التعديب الذي هو امر بالاسرار
ثم هو العقل لا يفتقر كما في الهداية ونفس التكرار مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جديدة
لان تفرقه الى حضرة المنعم ونسبة اليه واشتغال به فحق واجب لانه يستتبع فائدة
اخرى وعلم استقلال العقل بامر الاخر ثم لان التوابع والاعراض واجبة عندنا
مقتضا لما سبق ولا يتحقق ذلك الا باستقلاله في امر الاخره اجمالا والمعرفة السابقة
الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكره
من الالهام والتعليم وتصفيه بالباطن فتحتاج الى النظر ليميزه صحاح في الالهام
وايضا المراد انه لا مقدم له من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل
الغير فليس شئ منهما مقدر لغيره اما التصفيه كما هو صفة فتحتاج الى مجاهدات شاقة
ومخاطر كثيرة فلما يفيض بها المزاج فحق حكمه ما لا يكون مقدر لغيره والمراد بالواجب
المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجوه ما يتوقف عليه كوجوب الترتيب المتعدد بوجوه

التعديب

التعديب لا يمكن واجبا على كل تقدير والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجزى
تقديره الا بتبيان به والتكاليف بالحق جميع عقلا وعرفيا على الوجه الثاني والاولا انه مشترك
الالزام او ما ذكرتم من لزوم الختام لا يتباين مشترك بين الوجود الشرعي الذي هو وجودنا والوجود
العقل الذي هو وجودكم فاحق في وجودكم حتى يكون وجودنا اذ لو وجد العقل بالعقل في النظر
لان وجوده ليس ملحقا بالحق بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدما من مقتضى الانظار
دقيقة من ان المعرفة واجبة وخلا لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فحق
فقط المكلف لا انظر ما لم يجزى على ما لم انظر لا يكون وجوب النظر عن
القضايا التي قياساتها معايقض النبي في المكلف مقدما ينساق ذهنه اليها بالتكليف
وتعبد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضرورة واجبا على ان يتبين على ارضه
مع تلك المقدمات الا اننا نقول لكونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات
التي هي الا انظار بقط قطعها على تقدير صحة بيان يكون هناك دليل اخر للتكليف
ان لا يستمع النبي في كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يتم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا فلا يمكن الدعوى وانتبات النسخ وهو المروي بالاشارة
واما ثانيا فبالحل وهو ان يقدر التكليف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجزى عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ولا
لنظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلتبني ثم ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر الا انه
واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به لا تسع لك اجماله الا في حق بلزوم تكليف
الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجزى تكليفه انفا فان العلم

اولم يقل له انك مكلف بكذا وحذا فاعلم فاقته قد خربك بالكيف فليس من تكليف الغافل
في معنى الا ترى ان الكفار مكلفون بالانما اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايقن
ان دفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر به لانه لو غابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاعتناء فاعلم
في اثبات هذا المطلب سلمنا الاول الاستدلال بالظن من الآيات والاحاديث الواردة
على وجوب النظر في المعرفه حتى قوله تعالى قل انظر واما في السموات والارض وقوله فانظروا
الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد اقرنا النظر في دليل الصانع وسفاهة
والامر للوجوب كما يحفظ المتبادر منه ولما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لى الابدان قل اعلم اول لمن لاها باين حبيبه من افكار
فيما فقد او عد بترك التفكير في الابدان المعرفة فهو واجب لا وعيد على تركه غير واجب
وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاديث المسلك
الثاني وهو المعتقد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يستدل بذلك
بقوله عز وقل اعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صفة الامر غير الوجوب وان
العلم قد يطعن على الظن الغالب بذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وعلى لا يتم بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الابد فهو واجب كوجوبه والاعتراف عليه من وجوبه يعلم عنها
بالمقابلة الى الاعتراف المورده على دليل المعتزلة وبعضها محض بدليلهم وذلك
وجوب الابدان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها لك انما يكون بايجابها
وامر وجوبها ممكن لان ايجاب المعرفة كما العارفين بها تعا وهو محصل الاصل والغير

وهو تكليف

وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تكليف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا يتكليف
بان مقدمة الثالثة بان تكليف غير العارفين بطلانه تكليف الغافل كما ذكره في التكليف
فهمه وقصود العالم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يعرفه يطلب العلم بقوله
انك مكلف لا من لم يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفه في العلم
واقع بخلافه وذلك لتقرر اليقين والصحابة العلوم بما نزلهم وهم الاكثرون وكل من
علم الاستقصاء عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا تعلم فيها
قطعا اذ غاية محققهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يعين معهم ولو كانت
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرر والحكم بما نزلهم واجيب بانهم كانوا يعلمون في الاصل
اجمالا كما قال الامراء في البقرة تدل على البعير وانزلوا عليهم على المسير فسهوا ذات ابراهيم
واذن ذات فحاج ما بدان الصانع اللطيف الخبير غداة ما في الباطن فمهم وانهم في الخبر
والتي وضع للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك لقصود
لا يفتران المعرفة الواجبة اتم من الاجمالية التي لا تقند وجهها على الخبر والتقرير وضع
الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقند وجهها على ذلك او تدعى ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي اقمينا اتم من فرض العين وفرض الكفاية
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل العلوم الذي قرطها
ايانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل العلماء الاعضاء الثالث ان الائم من الايمان لا يوجب
المطلق الابد فهو واجب شرعا لان الواجب شرعا ما امر به الله تعالى ويحذر ان يتعلق عليه
بشرى ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالدلائل التي

العلم
بما

لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب انما اياها فاجابها ايضا
السبب في الذي هو النظر وذلك كمن يوحى بالقلب الذي هو انما هو الروح وعبر عن ذلك
له مقدورة الذي هو السبب لا زهاق حوض سبب السبب اذ لا يتكلم بغير المقدرة
الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجود النظر في جميع نياته والله على انه ليس
تتبع بل من غير غيره شرعا قلها ان النظر معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقل
الذي هو السائل السلامية بل في الذي اذ لم يتصل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عليه الاستعمال بالنظر فما ذكر ولو كانا فلا يتصل به النقل اليه التوفيق في العلم
كما نقل استعمالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعي دلالة فلا يعلم
من احرف في ديننا ما ليس فيه فقه واجيب ان ما ذكرتم من عدم النقل مجموع بل ان
انهم كانوا يجتهدون عن دلائل التي هي النبوة وما يتعلق بهما وتقرؤا مع الكثيرين
والقرآن حملونه وحمل ما يدرك في كتب الكلام الاقطر من بحر ما نطق به الكتاب الكريم
انهم لم يلقوه وله شبهة على تجميع الاصطلاحات وتقرؤا للمناجيات والرسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص المسالك والمجيب ولم يبالوا في نقل قول الذين والاذن بالاختصاص
بصفاء النفوس وقوى الاذهان ومجربة القرائح ومشاهدة الوحي المقننة الخاضع
الانوار على قلبهم الربانية والتمسك من سر اجعة من يقولهم ويدفع عنهم ما عسى
له من شك او شبهة كل حين مع قلة المهاجرين المشركين لهم وايضا ما يكون الشبهة
في زمانه كثيرة في زماننا بما حوت في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما هو في الاعمال
الماضية فاحيى في زماننا الذي في الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم

بما تهاقانه
انزلهم

وهذا

وهذا كما يعرفه الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا واربعا ونقصوا ولم يتكلموا في اصطلاح
المشاهير في زماننا من النقل القلب والجمع والفرق وتفرغ المناط ونحوه الى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء كما لم يميزوا ما ذكرناه فحلح في الفقه لم يميزوا منه ايضا فخرج العلم
وان اذ يميزون الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بالفتوة وسائر العلوم الشرعية
حسنة كما لا اشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بالفتوة وسائر العلوم الشرعية
وانما انما في بعض من الجدل كما في مسألة القدر روى انه قد خرج على اصحابه في الجدل
في القدر فخصه حتى احمضه وبقته وقال انما احلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا علم
ان لا تخي ضوا فيه ابدا وقال اذ ذكر القدر فاستسكوا واشكاه النظر جيل فيكون مضمنا
عنه لا اوجبا وجيبا في ذلك الذي روى عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تفتنا وطحا
يلطوق الشبهة الفاسدة لترجح الراء الباطلة وفتح العقائد للحققة وازاحة الباطل
في صورة الحق بالتقليد في التمسك كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
قال الله تعالى لهم قوم خصموني وقال الله تعالى من الناس من يجادل في الله بغير علم
مثل هذا الجدل لا تنزع في كونه مستقيا عنه واما الجدل بالمعنى لاظهار الحق وابطال
الباطل فامر به قال الله تعالى وجادلوا بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول الا بالتي هي احسن وعلم القدر روى
روى انه لما نزل عليه تعالى انهم وما تعبدون من دونه الله تعالى خصمهم قال النبي
الزبيرى قد عديت الملائكة والسيح وافتراهم بعد جود فقال ص وما اجهلكم بلنا
قولك اما علمت ان ما لي الا يعقل وروى انه ان شخص اقال اني ملك حره في وسكن

الاستان

وطلاق زوجه وعق أمته فقال علي ما عملها دون الله تعالى ومع الله فان قلت ما ملكها
دونه الله تعالى فقد انبت دون الله تعالى ما ملكها مع الله تعالى فقد انبت ما ملكها
وارضا النظر غير الجدل فانها هي المباحة لا لزوم الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منشأ عنه كون النظر كذلك كيف وقد صدق الله تعالى قوله ويتفكرون في خلق السموات
ربنا ما خلقنا هذا باطلا فيكون مريضاً لا منسجياً عنه وقال الشافعي قوله ما عليكم بين العجز
ولا شك ان دينه من بطريق التقليد اذ لا فائدة من خلقه على النظر فيجب علينا الكف عنه في
هذا الحد بل ثبت تحتها اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روى ان عمرو بن عبيد العزلة قال ان بين الكفر والارمان منزلة بين المنزلة فقال
عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فتاكم كافر ومنكم مؤمن فلم يحصل اليقين من عبادة الاضغاث
والثمن فيطلى قوله فشرح سفيان كلامها قال عليكم بين العجائز وان سألنا صحاحنا
به النفوس الى الله سبحانه فيما قضاه وامسأه والافتقار الى ما امره ونهاه الا الكفر
عن النظر والاقضاء على مجرد التقليد ثم انه خير احد لا يعارض القواطع ويستدل
للتناهي من قبيل القواطع وصرح العلم دليل والظن امانة اراد ان يشير الى ما يعلى
به النظر وهو يقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والما يحصل به الظن وهو الامانة
وسايطها ما يتالف منه معلوم العلم والظن اما عقلياً صرفاً كما قولنا العالم كمن
وكل يمكن له مؤثرات مركبة من العقلي والنقل كقولنا الرضوخ عمل وكل عمل الرضوخ الا
بالتيقن لقوله ع انما الاعمال بالنيات والنقل الصريح لا يستحقه الدور فان النقل
الصريح لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستحق من العقلي

على هذا التقدير والامام بن تقياً صرفاً بلا اية وان يستفاد من النقل فيلزم الدور وهو غير القسمة
اراد النقل الصريح ما يكون جميعه قد ما انه القريبة نقلية كما قولنا انار له الماهي به عما في نقل
أخصيصاً ترى وكل عام من يحيى العظام له قوله تعالى ومن جعله وسوله فان لنا انهم
وانما قوله المقدس بالقرينة لان النقل الصريح اوضح من عدمه البعد عقلياً لما قولنا
يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقل القطع لا خفاء في فائدة النقل الظن
طاماً السلام في فائدة العلم بالمعنى انه وجمهور الشاعرة على انه لا يفيد القطع اليقين
لانما يتوقف العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الشاق للمعنى وهو باراد المخبر
تلك المعاني بلزم ثبوت الدلائل والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعمارة العربية لغة
وصرفاً ونحوه من الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر على
علم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر على علم كونه مستوعلاً بطريق النجوى في معنى
المعنى الموضع له وعلى علم اخباره عن غيره به المعنى وعلى عدم مجرم تخصيص المعنى الواحد
والاوقات بالبعوض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعوض في يخرج ما يفيد بانها
وقد حكمه ويستعمله في العلم بصدقهم وتأخير بغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد
من هذه الامور يجوز في الكلام لا يخرج بان يتفاد بل غاية الظن ثم بعد ذلك الامر
ان العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المضامين العقلية الدال على بعض
ما يدرك عليه الدليل النقلية ولو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلية بل يجزئ ما يدركه
الى معنى آخر وعلى هذا اشار بقوله ويجزئ ما يدركه عند التماس مثاله قوله تعالى ومن
العرض استسحق فان ذلك على الجلس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلس

عموم هو

في حقه تكافؤ اول الاستدلال الاستدلال او يحصل الجواب على العرض كتابته عن الملك وانما قلنا
 لم يقد الدليل النقي لانه تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل الاحتجاج اليه
 انما انه بالآخر اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقل وفي تكذيب النقل
 لتصدق في الفرض تكذيب النقل والفرج جميعا وما يقض وجوبه الى عدمه بط قطعاً لكن علم المحققين
 العقل غير يقين اذ الغاية علم الوجود مع المباينة الكاملة في جميع الادلة العقلية
 الوجود لا يفيد القطع بعلم الوجود والحجة ان الدليل النقي قد يفيد القطع في بعض الوجودات
 هو معلوم بطريق التوازن كلفظ الارض والسموات كما كثر قول علماء الفرض والفرج وضع جميع
 المفردات وهيئات التركيب والعلم بالارادة تحصل بمعنى قرين متشابهة من النقي اعنه
 او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانما فعل استعمال لفظ الارض والسموات
 من اللفاظ المنسوبة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي
 يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا تنبئ في بطلانها وكذا الحال في جميع اللفاظ
 والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في
 زمانها وكذا وضع الفاعل ونصب الموصول وتبر المسان اليد تعامل معانيها قطعاً فان
 انتم في مثل هذه اللفاظ قرين متشابهة او متقاربة تواتر تحقق العلم بالوضع والارادة
 انتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا يوجد بعدد مجرى النقل
 النقي او بمعنى القرين قلنا انما في الشرعيات فلا حتماً اذ احتمال للعقل فلا يعارض في النقل
 واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلية حاصل عند العلم بالوضع والارادة
 وصدق الخبر على ما هو المعتبر في ذلك لان العلم بتحقيق صنفين من العلم بنفي العلم بنفي العلم

فان قيل

فانه قيل فانه فيها يقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فانما يتبعها يكون ورافها فادوية
 انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد نبوة لاهل العلم بانفسائهم او كثير اما يحصل
 من الدليل ولا يحضر المعارض بالبيان انما هو ونفياً فضلاً عن العلم بذلك وهو قياس قسماً
 يعني ان ما زوم العلم والنقل على ثلثه اقتسماً قياساً واستقراءاً ويشمل وجه المحلولة لا بد ان يكون
 بين المراد وبين المراد اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتغال المراد على المراد اليه
 واما بالعكس فانه باشتغال ثالث عليهما واما بالاستدلال بينهما اما صريحاً كما في الاستنبات
 واما غير صريحاً كما في الاستنبات المنفصلة واما الاقترابات الشرعية فربما جازماً الى الاستدلال
 واما الى الاشتغال فالذي باشتغال المراد والاستدلال بينهما هو القياس وعرف بانتهى في
 من قضايا من سلمت انهم عنه لانه قد قول اخر الذي اشتغال المراد اليه هو القياس الاستقراء
 والذي باشتغال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بأنه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما
 يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب عليه بالاستدلال بحال مغزى الناطق
 الذي هو على كل واحد من نباته التي هي في اول الانسان والقياس القريني واستنبات في القياس
 ان كانت النتيجة او قضيها متكرراً فيه بالفعل فهو استنبات في كقولنا ان كانت الشمس معلقة
 فالنهار من جود كان الشمس معلقة فالنهار من جود يكون لم يكن النهار من جود فلم يكن الشمس معلقة
 ولا ظهر قريني ولا اول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبجعة اثنان وباعتبار الصورة
 القريبة خمسة والبجعة اربعة يعني ان القياس القريني باعتبار صورته القريبة كما في قوله
 الى اصله المتقاربين بسبب تشابه الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الواصل
 اما محكوم به في الضمري ومحكوم عليه في الكبري وهو اشكال الاصل او محكوم به في الكبري فيهما

النقل هو

الشكل الثاني وحكمه عليه فيها وحمل الشكل الثالث وحكمه به في الكبرى وحكمه عليه في الصغرى
 وحمل الشكل الرابع باعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة التي اصله شكل المقدمتين
 بسبب حمل والاتصال والانفصال بتقسيم الجسمين وذلك لانها ما مركب من الجسمين الفيزيائيين
 وحمل الاقتران في الحمل والاشارة او من الشرحات العرفية والاقتران في الشرحات
 باعتبار مادة القربية خمسة لان مقدماته ان امان يفيد تصديقا وانها في الآخر
 غير التصديقي اعني التحليل الجاري بحسب التصديقي فالثاني الشعر والاولا اما ان يفيد
 او جزوا فالاول للقبالة والثاني ان اذ جزوا يعينا فعل البرهان والافان اعتبر فيه
 عمولا اعترافا والتسليم في الحمل والافان لعلها العلة باعتبار اذها البعيدة اذ
 المحولات التي هي مادة الشعر والظنون التي هي مادة النظائير والمشتبهات التي هي مادة
 المضالطة والسلم التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقي لما جعل المسماة الشاملة
 لما فيها قسما واحدا منها فليحصل في المادة القربية اقسامها واطرافها مقيد الجزم
 لان الجزم في النتيجة يتقسم يقين وغيره لاننا نقول ان الجزم في المقدمتين ^{بالتسليم} يتقسم
 فالفرق حكمه واذا عبارة المان يدل على القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة اربعة
 ولا اخصص به بهذا التقسيم بالاقتران بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى اقسام
 والثاني متصل وانما امره وكذا غير الحقيقة من المنفصل ومنها حقيقة يعنى
 القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسما احدهما استثنائي في المقدم
 فينتج عن التالي والثاني ما استثنى فيه تقيض التالي فينتج تقيض المقدم لا يصدق
 للمزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء الاقتران بقبض انتفاء للمزوم واما ما استثنى

فهر على اننا

فيه عين التالي وتقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء للمزوم لا يستلزم صدق الاقتران
 انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق المزوم ولا انتفاه له لولا ان يكون اللازم
 من المزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسما منه لان المنفصل الذي هو
 الجمع فاستثناء عين كل جز من الجزين يستلزم تقيض الاخر لا متناع الجمع بين الجزين ^{طما}
 استثناء تقيض كل جزين فلا يستلزم عين الاخر ولا تقيضه لجزا ارتفاع الجزين ^{الذي}
 صرح باله الخوفا استثناء تقيض كل جز من الجزين يستلزم عين الاخر لا متناع الخوفا
 واستثناء عين كل احد الجزين منها لا يستلزم عين الاخر لا رغبة لجزا الجمع بين الجزين
 واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزين يستلزم تقيض الاخر والعكس لا متناع
 الجمع بين الجزين وامتناع الخوفا ايضا ولا جزان يفيدان الظن وتفاضل جزا
 الاشياء مثلا كتحقق في عين هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء
 فهو تصحيح الجزيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك الشكل فتمام ان علم انحصار الجزيات
 وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم
 فهو ناقص وهو المضموم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام في
 العدة اما راجح او فرج وكل نوع يعد الواحد وكل فرد ايضا يعد الواحد في العدة
 الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يتحرك فكل الاسفل
 عند المضغ لان الناس والبهائم والسيات كل فان الحكم بان كل واحد حيوان يتحرك
 الاسفل عند المضغ غير يقين اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقر مضغ في
 كالتساح فانه يتحرك فكلما اعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاصل جزئي جزئي آخر

الاجتماع

في حكم ذلك الجزئي لا يشترط لهما في معنى جامع بينهما ويستتبعه الفقهاء قياسا المشترك
جامعا والجزئي في الاصل والثاني في فرع وهو لا يفيد الا البطلان اذ يحتمل ان لا يكون الجامع
علما ويكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف
لجامع علمه مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة
بل يكون علما للحكم حيث كان عام هذا القسم لهذا القياس عن الاستدلال بالحكي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة للحكم ثابتا في فرعها لا تميزه اصلا واعلم ان تقابل
هذه الطرق واستقصا البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في ضمن المنطق فلا
وجه لاي راد ما هو عليه على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد مثلا ما لا يستلزم
انفصال المحل انفسا فان تشابهت عن بعض الوضوح والتجرد والتركيب لا يتأخر
لاستلزام التجرد صحة العقلية المستلزومة لامكان المصاحبة بمعنى كل عاقل
تجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء بعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب الحاجة في الوجدان الخارج من الكمية والكيفية والابن والوضع الى ذلك التجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارن للمادة متقارنة الصفة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلاه التعقل انما يكون بارقسام صورة العقل في العاقل وكل
ما هو محل الصورة العقلية فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انفسه
المحل انفسا لانه لا يمكن ان الصورة العقلية تحل في العاقل من حيث ذاته لان حيث
لحوق طبيعتها اخرى وانفسا المحل يستلزم انفسا لانه اذا كان حلوا من حيث
ذاته لانه حيث لحوق طبيعتها اخرى فالصورة للعقلية على ذلك التقدير يكون

منقسمة

منقسمة فانقسامها اتما اجزاء متشابهة في الحقيقة ومع يلزم ان يكون الوصف المعقولة
التي فرضناها مجردة عن الواجبة للمادة من المقدار والوضع قد عرض له الوضع المقدار
واقا ان ينقسم الاجزاء متخالفات فيلزم ترك الصورة المعقولة من اجزاء غير متشابهة
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير المتشابهة فالحال ايضا يقبلها الى غير
المتشابهة والفرق اتم الاجزاء متخالفات في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلها بالفعل في التركيب
وتركيب شي من اجزاء غير متشابهة بالفعل ومع والاعتراض عليه يعلم مما ذكرنا في تحت
تجرد النفس ما انه يكون كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه
يكون بريئا عن الشيء للمادة وكل ما هو كائن متشابه ما هيته ان يكون معقولا لانه
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العمل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان ما يصح ان يعقل فمعقولة
يتمتع ان ينطق عن صحة الحكم عليه بالوجدان والوصف وما يجري مجرى العمل
العامة المعقولة والحكم بشي عاقل يثبت تصدقهما معا فاذا كان كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاما اذا كان مجردا عما بذاته ما الصغرى فظاهرة وانما الكبرى فلان كل ما يصح
ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته بذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلق لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي اسبغ المقارنة
المطلقا واستبدال المقارنة المطلقة التي هي المقارنة في العقل متفرد على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدمة المتقدمة على الشيء

متقدمه على ذلك انتهى صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة العقلية فلا يتبين
عليها والابتداء الذي هو صفة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة العقلية فإذا
وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صفة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة العقلية
بان يحصل فيها المعقول يحصل الحاصل في المحل وذلك لأنه إذا كان قائما بذاته لم يتوقف
مقارنا الغير طولاه فيه أو طولاه في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في الثالث فإذا
امتنع امتناع منها تعين ان يكون الشيء بالنسبة إلى الثالث هو صفة مقارنته
المعقول مقارنته للمحل الحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجرد
قائما بذاته يصح ان يقارنته معقوله آخر مقارنته للمحل المحل ولا ينبغي ان يعقل إلا
مقارنته للمعقول الموجود المجرد القائم بذاته ومقارنته للمحل المحل فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لغيره وكما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لأن تعقله ذلك
الغير يستلزم ان كان تعقل ذلك الغير صفة الملزوم يستلزم صفة اللفظ
فصحة تعقله لغيره يستلزم صحة إمكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة اللفظ
يستدل على الامكان فيمكن ان تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبخبرته
كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته
اما حصوله مثاله والثاني بطل الاستلزام اجتماع المتلزمين متعين ان يكون تعقله
يحصل نفسه ونفسه دائما اصله لا تغيره لا يكون التعقل دائما اصله فثبت
ان كل مجرد عاقلا فقولنا ولا يستلزم التجرد صفة المعقولة اشارة الى ان كل مجرد يصح

ان يكون

ان يكون معقولا وقوله المستلزوم الامكان الصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا
ان يقارن معقولا آخر وباقى التعقل ما يحل في ذاته وعرف عليه بوجوه اصحابه انهم لا يجزئ
ان يكون خصيصية ذات مجرد ما نفعه عن تعقله كما هو جواب ان كذا ذاته تقا امتناع
بكونه معقولا لغيره فجاز ان يقارن بكونه بعض مجردات بحيث يتسع معقولا لغيره مطلقا في ذاتها
ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة المطلقة الخاصة لما تقدمت ان كان المقارنة المطلقة
ذاتها وجودا ونفها انه يجب ان يقع لذات مجرد المقارنة المطلقة في ضمنها لان
قطعا على المقارنة العقلية ان صفة المقارنة المطلقة متوقفة على هذه المقارنة الخاصة
بل ان ذات مجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعلى مقارنته للعقلية وانما
ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بدلا بعينه على
امتناع تعين صفة المقارنة المطلقة بالنسبة إلى الفهم الثالث فينم اصل الاثرين
اما في هذا الدليل او بطلان هذه المقارنته فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لذاته افعالها بالعارض وهو كون اصل المقارنين مجردا قائما
بذاته فلا يتحقق جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة العقلية لا يتم ليس لذاتها بل بالعارض وهو كون كل واحد من المقارنتين مجرد
ذخني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ودا بعينه انه يجب ان يكون
خاصية بعض مجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل الله تعالها
والقياس على ما يجب الا ان من نفس الالهي حكما كليا يقينا ومنها القدرة على
الطبيعة والخارج بمقارنته للشعور والمغائرة في التابع او من الكيفية النفسانية

القدرة وهي امر تفرغ وتفرغ الارادة والماتر انما يكون مصدر الفعل واحد ولا فعل كثيره
 التقديرين اما بالقصد والشعور او بالقدرة والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا
 بقا بالقصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقدرة
 حوالق الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور
 وحوالق النباتية فالقدرة بفارق الطبيعة بالشعور والقصد وتأثير الطبيعة
 واعتبر بعضهم في القدرة ومكان القصد والشعور اختلافا لا تارة فقدر بعضهم
 يكون مصدر الافعال مختلفة فالقول الحيوانية يكون قدره بالتفسيرين لمقتضى
 القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدره بشئ من التفسيرين بل هو جامعا لغير
 والنفس الفلكية قدره بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
 عمى من وجهه فان قيل القدرة لهاد تفرغ وتفرغ عند التفرغ الا شعري فلا نقل
 في شئ من التفسيرين واجيب بان المراد ليس التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انما صفة
 شائفا التاثير واليجاد على ما صرح به الامد في حيث قال القدرة صفة من غير
 من شائفا تاتي اليجاد والاحداث بها على وجه يتصور من قام به الفعل بل ان التاثير
 والترك بلا عن الفعل والقدرة لهاد تفرغ لكن لم تفرغ وتفرغ متعلقا بالقدرة الله
 تعا ويجادا يفرح ما يقال لادين القول يكون الفعل الجهد قد رتب على ما هو
 من جهة الاعتدال وينبغي قدر العبد اصلا على ما ذهب اليه جمهور مع الفرق الفيزي
 بين حركة العيشة والبطش وحركة السبق والنزول والحاصل انما فالطبع في وجه
 صفة شائفا التفرغ والخطية التاثير ولا امتناع في ان لا يكون بالفعل لما في التفرغ

من الظلمة والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل
 على بعض القصد والشعور على الطبيعة

فانها

في انها بدون التاثير بالفعل بل يسمى قدرة لفظي والقدرة بفارق التفرغ بالمعاصرة في التابع
 يعني انها تفرغ كل منهما تفرغا تفرغ الاخر فان التفرغ كونه كونه متوترة بين التفرغ والقدرة
 والرطوبة واليبس سمة يكون من جنس الكيفيات الاربع فيكون ان من جنس تفرغ الكيفيات
 الاربع وان القدرة ليس من جنس تفرغ الكيفيات الاربع فالقدرة بفارق التفرغ في نظر
 لان الشئ الواحد يكون له اثار بمعاصرة في قوله وبفارق الطبيعة والتفرغ بمقاربه
 الشعورية والمعاصرة في التابع لغيره من تفرغ في معنى بالفعل يعني ان القدرة يقتضي
 صحة الفعل والنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والتركه وانما جازا
 بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحح ولم يجعله القدرة ممكنا
 صحح والا يلزم التاثير فاجعله ممكنا صحح بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالقدرة
 اختلغ في ان القدرة هي متعلقة بالطرفين على السواء لانها متعلقة
 الى انها متعلقة بالطرفين على السواء وخصه الكم لان القادر هو الذي يصح منه
 الفعل والترك فينشأ نسبة اليهما ووجه الشائفة الى انها متعلقة بالطرفين
 واحدا لان القدرة عند جميع الفعل لا قبله كما سبق فلا يتعلق بالقدرة والارتم
 اجتمعت لهما الوجه بمقاربتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الذي
 القدرة تطلق على القوة التي هي مصدر الافعال المختلفة بحيث تنضم اليها ارادة
 احد الضدين حصل ذلك القدر وتنضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
 ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة التي هي
 بشرط التاثير بينهما ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعت في الوجه بل
 اجمعها

بالمعنى

هي النسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين في ذلك
 لاختلاف الشرايط المتبعة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوبة كل مقدور
 لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان المقصد
 المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشئ لا يشعر بانها المقدور المتضمن
 لشرايطها التامة فذلك حكم بانها لا يتعلق بالصدور ولعل المعترض ان ارادوا بالقدرة
 التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالصدور وانما يتفرع عليه
 صام الحاقف بان القدرة لما دونه ليست مؤثرة عند الشئ الا شعري فكيف يجوز
 يقال انه اراد بالقدرة التي هي المستوجبة لشرايطها التامة ويتقدم الفعل المتعلق
 والثاني والزم احدهما لولاه اختلاف في اية القدرة هل هي مع الفعل او قبله
 فانه يستعمل في الثاني والاشارة الى الاول واختار لعدم من جعله معتزلا ووضح عليه
 بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكفرا بالاجمال الكفر
 والثاني الاجماع فالمقدور مشتمل على الملازمة انما لا يكون الايمان حال الكافر مقدورا
 للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكفر الله نفسا الا وسعها
 والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها حادثة بها
 لاجل ان تدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغنى
 لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان تدخل من العدم الى الوجود
 وتنافي الملازمة لان الثاني بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه
 لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل وتعارفه غير مفارقة عنه يلزم احد الجانبين انما تقدم

العالم

الخطا وحذف قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احداهما عن الاخر والثاني تصح
 واجيب الاول بان تكليف الكافر في حال ايقاع الايمان في تافه حال فان قيل ان اسم الكافر
 في تافه حال فلا قدرة فيه على الايمان وتبدل بالاجمال لم يكن مكفرا به في طاعة التكليف
 بتحصيل الحاصل في تافه حال في التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا
 بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده وانما كان
 القدرة بجماعه للتكليف فلا طمان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستعمل اذا كان بتحصيل
 احدهما بذلك التحصيل وانما يستعمل ان يستمر التكليف حال القدرة فان دفع تسبب المعزلة
 على الاشاعة يلزم عدم العتصا اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عتصا مع
 الفعل العتصا ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العتصا لان
 اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا امتثال وعن الثاني ان الفعل حال
 صتام على القدرة وما يتوهم من انه يلزم مع احداث الحوادث واجبا للموجود فحق بل هو حال
 احداث الحوادث باحداث اخرى ويجوز بوجودها كما ذكرنا من الثالث ان كل ما
 في قدرة العبد ولم يقع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لدر عيننا حدود قدرة
 الله تعالى وقدم بل قد والله تعالى قدومه ولها تعلقات حادثة مقارنته للافعال القضا
 عنها واختج بالاشاعة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجوده بين اطرافها غير العتصا
 لا يستعمل زمانين فلو كانت قبل الفعل لان القدرة على الفعل فيلزم وجود المقدور
 القدرة والمعلول ببدونه العلة وموجب واجب عنها اما اولها فنقض بقدرته الله تعالى
 وما يتوهم من ان العتصا لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فتما

لصفا

لا يجري نفعاً إلا ان الكلام في النسخة الاطلاق اللفاظ واما تانياً فيبطل وهو ان الاستعمال
الغرض لا ينبغي زمانين ولو سلم فالجواب وجود المعلوم بدون ان يكون له عمدة اصلاً واللام
هو وجوده بدون مقارنته العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتقبل بينهما
منوعه ولو سلم فيجب ان يعلم القدرة ويجوز ان يتلوا فيكون لها بقا ويجوز ان يتلوا
على الاستمرار الى حال الفعل ورتبه هذا الاخير بان وجود المقدور مع اما القدرة بالانفرد
فيكون الحزب والخاصة وهو المحاط لا يخفى ان هذا الدليل من الاستاعة الذي انتم
لا يقولون بتأثير القدرة لما اذنته الثاني في ان كانت القدرة قبل الفعل كان الفعل قبل
ممكناً للتمتع لا في زمان من وقته اجتماع التقيضين وهو ان يكون الفعل
ومعدها معاً لان الفعل قبل وقوعه معلوم قطعا واذا كان لا يكون له العلة
فرضها سابقه على الفعل سابقه عليه بل مقارنته له واجبي بالتمتع بالقدرة
القدية فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القدية قبل الفعل وجود تعلقها
فالقدرة القدية تعلقها مع الفعل ومقدورته الفعل انما يتحقق زمان وقوع
القدرة به اقول فليكن قبل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسه هو وجوده
قبل الفعل وتعلقها مع الفعل وتأثيرها بالمثل وهو يتحقق مع انه حصل الفعل
قبل وقوعه مع فانه قد يولد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مع ولان ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
الفعل لكنه غير مشروط بشرط كونه قبله مع والاشبهاء في استحالة المنع الاول
لكنه لا ينافي المقدور واما مكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحل يلزم من وجود

الفعل

الفعل في ذلك الزمان وهو حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون الزمان قبل
الفعل مقارناً بعد متيقن هذا الجواب عن الادون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته
قطعا فلا يتصنف بالامتناع الذي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
والمعنى الثاني غير صحيح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل فلا يلزم اجتماع التقيضين وهذا لما يقع وقوعه بشرط قيامه لا في زمان
فانما هو قاعداً معاً وليس صحيح في زمان قيامه اذ يمكن ان يصدم القيام ويوجب
الوقوع ولا يتحد وقوع المقدور مع وقوع القادر ولا يجوز ان يقع مقدور
بالتمتع بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقدرة والدليل عليه ما تم في امتناع
اجتماع اثنين مستقلين على معلول واحد بالاشخص في غاية حينها اذا كانت كل
واحدة من القادرتين مؤتدة واما ان القدرة قد يكون كاسية لامتنة فعل
جواز اجتماع قديتين مؤتدة وكاسية على مقدور واحد فتقع بهما معاً انفا
العبارة الاختيارية ولم يجز اجتماع المؤتدين لما ذكرنا ولا كاسيتين بل المكسبين
ان يتلوا الله تعالى فعلاً متعلقاً بالقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن كمالها
فلا يقدر زيد على فعل عمر ولا يتصور ان تانها محل لفعل واحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محل الفعل مغايراً ولو لم يتلفظ بفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قديتين
كاسيتين على فعل واحد شخصي فانما قال ولا يتحد وقوع المقدور والفعل ولا يتحد
المقدور والاشبهاء عندهم من انه يمكن ان يكون المعلول واحد شخصي على اثنين مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي

الامن قادر واحد وتماثلها المشتهر عند عملها اسلفنا من المنع على المقدم للقائلا
اذا وقع باطنهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحنا في مجاز العلة والمعلول ان
المعلول بعدد ما بعدد م علته ولا استتبعنا في تماثلها او في تماثل اولي القدرة
ذهبنا نكفة الى افراد القدرة تستبعد ان يكون متماثلة لانه يستبعد ان يجتمع قدرتان
لقادر واحد على مقدار واحد بعين ما مرون ولبيل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرة غيره
اخر والاشكال كل واحدة من القدرتين التماثلتين قدرة على كل واحد من ذلك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وقد لمص هذا المذهب
لا استتبعنا في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي فلم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا في
اذا جاز تعلق قدرتين متمثلتين من قادر واحد او من قادرين لمقدور واحد
فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
في سائر الاخرى لان لو ازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد
حكمتهم باستحالة التماثل لاننا نقول الخجاز وقوعه باحد هما وجرهما في زمان جاز وقوعه
فيه بالآخرى وحدها لا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بل
عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى والثانية فاذا وقع باحد هما امتنع
ان يقع بالآخرى ويقابل العجز بقابل العدم والمملكة اختلفوا في افة العجز عن
متضا للقدرة ام هو عدم القدرة تماما من شأنه ان يكون قادرا فنحن الاشاعرة

المعتزلة

المعتزلة الى الاول وقد عارضوا معاشهم من المعتزلة الى الثاني واختاروا المصروف في اثبات كنهه
التفرقة الضرورية بين الزمان والمنوع من القيد فان كل عاقل يحيل من نفسه التفرقة
بين كونه زفنا وبين كونه ممنوعا من القيد وما هي الا ان في الزمان صفة وجودية
وليس صفة الصفة في المنوع والاي معاشهم ان يجعلها عارضة الى عدم القدرة في الزمان
في المنوع فان قيل المنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمان ايضا
لكن الحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم فلنا المنوع يتأتى منه الفعل ويصح له
في ذاته وصفاته وانما التغيير في امر خارج بخلاف الزمان فان تغيره من صفة
قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسدت بسلامه الاعضاء فالعجز عن
عن افة بعض الاعضاء ويكون القدرة عندهم لان السلامة علم افة ولا يفسد القدرة
بهيشة بعين عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عريتها وان اراد بالمعجز ما يعجز
للمعجز ويمتنع به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل
الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فكموا بكونه وجوديا وتضاد الحاق القدرة وتضاد
احكامها الى تضاد احكام الخلق والقدرة فان القدرة صلح لتمام يقع بها الضمان
والخلق لا يكون صلحا الا ان يقع به الضمان بل يكون صلحا لاحدهما فقط اذ الخلق
ملكه النفس يصدر بها عنها فعل بلا رتبة وفكر وتضاد الاحكام تنقضي تضادها
والخلق ايضا تضاد الفعل لتضاد احكامها فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق
واعلم ان ما ذكره انما يقيد خزانة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادها وذلك

لان كون الشيء صالحا لا يقع به الضمان ولكن غير صالح بذلك صفته متناوفاً لا يضمن
على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدر والخاص اما اذا تأتما اعتبار
واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا يكون الظاهر اجتماعهما في محل واحد
الى فضل واحد وما يتوهم من ان تنك الصفين المتناوفاين لازمان لهما وتناقيا لا
يستلزم امتناع اجتماع هذين المذمومين والوجوه تبيين الذين لا يصادقون قولك
مغنى التضاد فقول ان تنافي الازمين في الملهيين يستلزم تغاير المذمومين
اجتماعهما في محل واحد ولا صلت احد صاعدا الاخر والمقتضى امتناع الاجتماع في
العوالم الانصالية ومنها الذرة واللام اى الكيفية النفسانية والذرة واللام
بدن كسائر الوجوديات وقد فصلت الى تعيين المسمى وتلخيصه في قوله الذرة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم واللام ادراك المناق من حيث هو مناق والملائم كمال
الشيء الخاص به كالتكليف بالحلاوة والذرة كالتذوق والاشباع الطبيعية
للسامعة والرفعة والتغلب العنصرية وادراك حقائق الاشياء واحوالها
ما هي عليه للفقرة العقلية وتبين من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من جهة
كالذرة والذرة اذا علم ان فيه نجاسة من العطر والذرة فان ملائم من حيث اشتماله
على النجاسة وغير ملائم بل مناق من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فاذا ركه
من حيث انه ملائم يكون ذرة وادراكه من حيث انه مناق وهو هذا الظاهر
يعد للحيثية في تعريف اللام وفيما ذكرنا ظهوره كلام من الذرة واللام ادراكه
اضيف الى مدركه من حيث هو الملائم في الذرة والمناق في اللام والى هذا المعنى اشار

وعان وان

وعان وان من الادراك شخصيا باضافة تم للمعتبر من الملائمة والمناق في القياس اللام
لا في نفس الامر لانه قد يصدق احد الملائمة في شئ فيلزمه وان لم يكن ملائما للموافق
المناق في شئ فينبأ به وان لم يكن مناقرا له والى هذا المعنى اشار بقوله وتختلف
اي تخالف الذرة واللام بالقياس الى الملائمة فان امر يعين يتعلق به احد وبين الملائمة في
الامام الرازي بعد الاعتراض بانها حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من نفسنا
تسمىها بالذرة وتعرف ان هنالك ادراك الملائمة لم يكن يثبت ان الذرة نفس
الملائم الا لا يتقبل بالمغايرة هل هي معلومة له ام لا ويتقبل بالمعلومية هل يمكن
حصولها بطريق اخر الا ثم قال والا قرب ان اللام ليس هو نفس ادراك المناق ولا
هو كذا في حصوله لان التجارب الطبيعية قد شهدنا سواها في الوجود غير ان
مع ان هنالك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتناقى له هذه المناقشة وقيل
ان تصدق على ما يرى واجلي من تصور الملائم والمناق اجيب بان له علمه او دها
على تقدير احتياجها الى التعريف دون اشتغافها عنه وايضا تصور الكمال
من اللام وبداية تصويها على وجه الباطن كما ذكر في تعريفها لا استلزم
كثيرا من جهة من ذكرنا الطبيب الرازي ان الذرة ليست الا العوج الى الطبيعة
بعد الخروج عنها وهو معنى اللام عن الام كالاكل الجوع والجماع لا يدركه الا
وشحن لا تمنع جواز ان يكون ذلك احد سبب الذرة اذ العوج الى الحالة الملائمة
ادراكها فان الامم ليست الا شعريها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة من
بفعل ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو الذرة انما تنازع في مقامين

ان

ان اللثة دفع اللام وثانيتها انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع اللام فانه
قد يحصل الآفة من غير سابقه الموحالة غير طبيعية كما مضافة مال في حال الحمل
من غير سابقه سوى الاعلى التفصيل والاعلى الجمال بان لا يحظر ذلك بباله لاجزئها والاعلى
وكذا في ذلك الذائفة اللثة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن اللام من غير لثة كما في
حصول الصفة على التمدح وفي ورو المستلذات من الطعم والروائح والاشهات
وغيرها على من له غايته الشوق الى ذلك وقد عني له شغل عن الشهي والادلك
والصغار المشغ الاقول بقوله وليست اللثة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية ^{والتي}
الحالة الطبيعية ^{والتي} الشغ الثاني بقوله لا غير يعني ولو سلمنا ان اللثة من اللام اللثة
فلا نسلم انها مخصصة في حق جميع ما فيها الخلاص عن اللام لا غير والمراد في حق الكتاب
بفناء العجالة وليست اللثة خروجا عن الحالة الطبيعية ولها من قبل طين القلم
ثم قال الحكماء اللام يعني اللثة منه سببه الفاني تفرق الاتصال بشهادة التجرب على
انما يؤم لانه يفرق الاتصال العضوي كذا البار ويلزم منه تفرق الاتصال لانه لشدة كلفه
وجعله يوجب للجلاب الاجزاء التي ما يتكاتف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجرب
عنه والاسحق للحالك المظلم يوم لشدة جمعه والبيض التيقى لشدة تفرقها والمتر
ولها من المذوقات يوم ان لفرط التفرق والعطف المقابض لفرط التقيض المستمع
للتفرق وكذا الحال في المشهي فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصول الثابتة
يؤم بالتفرق التابع لعنف الحركة الحيوية عند ملاقات الصفاخ وانكره اللام
الرائحة متمسكا بوجه منها ان من غير ذلك يسكن شدة اللثة في الغاية لم تحبس

الأبعد

الأبعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا اذا لزم اللام لمختلف اللام عنه بل تفرق الاتصال
بعد العضو بسو المزاج الذي هو اللام وحصوله مستند في زمانا وان كان قليلا فرجا
يبتر في العضو المقطوع بالاستحالة الى من له سبب يحصل اللام الذي هو سببه ومنها
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغذى
يوسط بينهما ويتشبه بهما فيطبع بوجه المغذى والتالي ربط بشهادة اللام وكذلك
التمتصا يحصل بفرق الاتصال مع انه غير ولام فان قيل التفرق الحاصل من التفرق في
يفرق في اجزاء صغيرة جدا فاصغر هذا التفرق لم يحصل اللام اجيب بان كل واحد من تلك
التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لانه الامور ^{التي}
التفرق التي تخص بجزء من البدن دون جملته في حصوله في جميع الاجزاء واجيب بان
المزاد بالسبب الفاني ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين السبب فان كان مشروطا
بشيء يتخلف عنه السبب فيقال انه على التفرق الحاصل في الاجزاء بالتمتع والاعتناء
له وان كان متكثرا كان متصغرا مستمرا فلا يحسن لصغره واستمراره ومنها ان تفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة كالتفرض في السعة العرف فيجب ان يكونه بالاجزائة
اقوى من اللام السعة وليس الامر كذلك واجيب بانها انما يلزم لو كان اللام السعة العرف
ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء المزاج
مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق بلطف الانفصا هو على
فلا يصلح عمل اللام الرجوي واجيب بان التفرق ليس علم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء
عن البعض فلا يكون علميا اقول ولو سلمنا العرفي بجزء ان يصف به امر في الحاج ويكون

ذلك المراد بغير الانصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبلقي ان المراد
 احدهما تفرق الانصاف على ما مر وكان للمع ان اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستدل بالاشرف
 وثانيها سؤ النزاج المختلف لان سؤ النزاج قد يتفق ويختلف في المتفق من النزاج الطبيعي
 يرد على العضو ويؤثر في مزاجه الطبيعي ويمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي
 المختلف من مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج منه عن اعتداله
 والمعلوم من ذلك ان سؤ النزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العجز في الوجود الا في
 بل ليس لها نسبة على الاخر بخلاف سؤ النزاج المتفق فانه لا يولم عليه بوجاهة
 اني ولبي اما التي في قول حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الخبز ولهذا يذوق
 المدقوق مع ان الحرارة العجز سؤ ومدون حرارة الدق فان صاحب العجز يذوقها
 شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما التي في قول الساسن في هذا المعنى
 الكيفية الى اس كيفية الحس اذا مع الاتفاق بين كيفية الا يحصل تاثير الحس في
 فلا يكون هناك احسا كون مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المناقفة في العضو
 كيفية العضو اصلية في سؤ النزاج المتفق فليس في كيفية كفتان مخالفتان فيمكن
 فعل وانفعا فلا يحسن الكيفية المناقفة فلا يكون هناك الم وما في سؤ النزاج
 المختلف فكيفية الاصلية بما في مع الكيفية الواردة في حقيقة المناقفة وانما
 المناقفة الذي هو الم ولذلك كانت الحس في ذاتها زمانا في بعض الشئ بها
 متدرجا في حسها تقبل الخلفه بين كيفية الحس فيها فيصنع التاثير
 الاحساس حتى يجهل بشعرتك الحس في المسئلة وحصول الموافقة بين كيفية الحس

والحسني

والحسني ولذلك كان المعاصر في الحس لا يتسلف حولا ولا اشرف عنه فيما تاتي به وذلك لخالفة
 كيفية بذنه كيفية حولا للحس حتى ذاب في ما يباين ساعه اتر فيه حولا الحام ويتسلف
 كيفية بذنه وواقفة الكيفية حولا في يولد لا يولد في شئ من حولا الحس وكلها في اللذة
 واللام حسي وعقلي يحتمل العقل القوي لما كان كل من اللذة واللام ادراكا والاولى الحسني
 او عقلي كان كل من اللذة واللام ايضا قسامين اما حسيه او عقليه وللنسية اما ظاهرة
 يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنية يتعلق بالحواس الباطنة اقوي من الظاهر انما
 عند العقلاء فان المتكلمين من عليهما ولو في امر خسيس كل شئ في النزاج والذوق قد يكون
 يترى في طهر شئ في فوضله ما يختلف من لذة الغلب والوهية ومرتبة اللذة
 العقلية بما اقوي منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك
 والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوي يكون لذتها بما اقوي
 كما ان لذة العين العقيمة من جمال الجيب اقوي من لذة العين المرضية ولذلك لا يزال
 ما كان اقوي يكون اللذة اكثر ما كان الصائق اذ اراى معتق فيمن مساقا تقوي كونه لذة
 اكثر ولذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في ربه اعظم فان الحسني للنظر ما كان
 احسن يكون لذة ورتبه اكثر ولما كان التقى العقلي ما اشرف من التقى الحسي لانها
 تجردية وهي منقسمة في الشوائب المادية واولى لهما اقوي لانها عاقله بذاتها واولى
 القوي الحسني بالالات ومدرك العقل اشرف لانها مجردة مبرزة عن الشوائب
 المادية ومدرك القوي ماديات منجزة من الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلي
 اقوي من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال اللام ومنها اقوي من الكيفية النفسانية

واللذة للنسية الباطنة هو

منغصة

والكراهة وعما نؤمن من العلم بالمتبع الا انهم ذهبوا من المعتزلة وادعوا لهم الى ان الارادة هي
اعتقاد النفع سوا كان يقينا او غيره قالوا نسبة قوله القادر على كل شيء الى الله
وتركه بالشيء فاذا اعتقد نفعه في احد طرفيه يتبع ذلك الطرف عنده وهو هذا الله
اعتقاد مع القدرة مخصصا لوجه من وجهها مع انه منزه عن ان هذا الاعتقاد هو الله
بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فموجبه على اعتقاد النفع كما ان الكراهة للغير
يعتقد اعتقاد الضرر ذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعنا في شيء ولا نريد الا اذا حصل فينا
ميل نحو هذا الاعتقاد وربما تا لا نجعل محورا اعتقاد النفع او ظرفا بل نفع المراد
منه من غيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه والى غيره اذ لم يكن هناك النفع
من تعارض عارضه وما ذكره من الليل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء
قائه تاما كالشوق الى الحبس بل من لا يصل اليه امانا في القادر التام القدرة فيمكن في الاعتقاد
المذكور وهذا لا شاعره الى ان الارادة قد توجد بل ذلك النفع او ميل بتبعيته فلا يكون
شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسه فان الهارب من السبع اذا غلبت الارادة
متساوية في الاضداد الى النجاة منه يختار احد ابدانه ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما النفع ويعتقد فيه ولا على ميل بتبعيته بل يرجح احدهما على الاخر بغير الارادة
فانما نعلم بالضرورة انه من وجهه لا يحظر طلبه بل يختار بسببها احداهما بل
لا يحظر به له سوى النجاة وانه لو لم يجد للرجح يتوقف متفكرا ايضا حتى يغيره
السبع واكل العطشان اذا كان عنده قد جان من اللذة متساويان من جميع الوجوه
فان يختار احداهما بلا داع له يرجح في اعتقاده على الاخر وملك الجايح اذا كان عنده

متساويان

متساويان من جميع الوجوه فان تختار احداهما على وجهه وادعوا اليه ولا يعتزل امد عمو الضرر واما
استوى عند الطرفين فان لا يرجح باختيار احداهما على الاخر الا للشيء يختص بذلك الطرف فادعوا
لا يتصور عنده ترجيح احداهما وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في امثلة المذكورة ممنوع على الملزم
من فرض التساوي وفيه لا بد في هذه الصفة المفروضة عن مرجح باعتقاده اذ لو لم يختار
شيئا مما فرض تساوي وليس يلزم من التساوي بالمتبع الشعري بذلك الشعري فعمل الله
المذكورة صارت سببا لعدم استنبات الشعري في الحافظة فلا جعل ذلك لاعتراضها
الآن ان كان له شعري بالمتبع في تلك الحافظة ايضا قالوا اذا فرض تساويا الطرفين في النجاة
فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليقين اكثر واقر في اليقين
كما هو لما حد فيمن يذهب على عقبه مما في القديسين والرفيعين فخصار ما على الاقرب على اليقين
والجواب منع الضرر والعارضه كما بالضرورة ثم التساوي الشعري واتباعه من جنس الارادة
الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كان غير هاتين كانتا تاما متساوية لهما ومضادة او مخالفة
بما اما الملازمة فلما اتوا من ان النسبة بين كل مفعول من مفعول في هذه الثلاثة واما
اللازم فلا تنها لو كانتا ضدتين او متساويتين لاجتماعها وحوط كونها متساوية او متساوية
لما اجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتساوية كالتساوي المتساوية لاجتماع
ضدهما الذي هو المحذور فلو لم يجز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضدهما احد الضد
ارادة الضد لكن الارادتين للتعاقبين بالضد متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع اللذة
الشيء مع كراهة لان ضدها ارادة الشيء وادعوا جيبا بان التساوي اجتماع كل متساوية
ضدهما الاخر جاز ان يختار ان يكونا متساويين وانه متساوي اجتماع الملزم مع ضد الاخر
او ضد الاخر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
اقول ويمكن الجواب بان يختار ان يكون كل من الضدين مراد من وجهه ارادة بالشيء ولو ترجح
احدهما بحسب فضله من نفع له وادعوا جيبا بان يكون شي من اراد من وجهه حيث يعتقد
نفع ومكره من وجهه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيء
ومن تابعه مفسر بالصفة المخصصة لاحد طرفي القدرة بالوقوف والاشك انها ابدا

التفسير لا يحسن تعلقاتها بالصدق ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين فحتم وشمس باعتبار
الشفع او عمل يتبعها لحيازتها من الايمان وعروضها بشروط ارادة الشيء وكراهة الشيء
باعتباره وقد يرد الشيء او يكون من غير شعوى بصدقه فارادة الشيء لا يستلزم كراهة الشيء
فضلا عن ان يكون نفسه الا ان يقال المراد انها نفسها وعلى تقدير الشعوى لا يصدق
انها نفس كراهة الشيء بل لا فلا معنى لاشتراك كون الشيء نفس الشيء بشرط ان لا يكون
لوعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى اذ ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الشيء
للمشعوى وذلك عند علم المشعوى بالصدق لا يصدق ان ارادة الشيء مطلقا
نفس كراهة الشيء بل يصدق ان ارادة الشيء الذي يكون ضد مشعوى نفس كراهة
ضد المشعوى به لا نأقول حقيقة اما الارادة لا يختلف بالشعوى بعين المراد وعلم المشعوى
به وذلك في الواقع الثاني بالتغاير بينهما اختلاف في الاستلزام فخرج القاضى او كبر الامة
الغزلى الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضد المشعوى به اذ لو لم يكن مكره وهاهنا المراد
ان ارادة الشيء وهو صحيح لان الارادة بين المتعلقين بالصدق متضادتان وانما يتبع
المقابلة لجواز ان لا يتعلق بالصدق كراهة ولا ارادة كالتصور الامرى المشعوى به والحال
ان يكون كل من الضدات مراد من وجه عام مراد هذا الاخر بما مر من تفسير الارادة على
راى الشيخ وتبعه والى هذا الذي اشار اليه بقوله واحدهما لازم مع التقابل بمعنى
كل من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اى ارادة احد المتقابلين لازمة
لكراهة المقابل الاخر لانفسها وبالعكس كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لانفسها
وذلك بشرط الشعوى بالمقابل على ما قرره لعل المسمى حيث غير الضد بالمقابل اذ هو
هذا المذهب في لاشك ان ارادة الايمان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترتيب بالبال
وكذا العدة الترتيب يستلزم كراهة الايمان اذا خطر تركه الاثبات بالبال وبالعكس كليهما
وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول لانه في الجواز ان لا يتعلق بالصدق كراهة
والارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل متبالة التسليم لا يجاب واما المنع الثاني
فقد روجبه دفعا لكتما فما يندفع عن الاشاعة دون المسمى حيث قسر الارادة باعتبار

الشفع

الشفع والكراهة باعتبار الضد وعلى ان اشترنا اليه فاتفقنا ان الحكم او العمل الملل اتفقوا على
ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعلها نفسها او جيبها اذ اعنى لزوم وجوب ذلك
الفعل وامتنع تحلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره فغيره متعلقا بالمعنى
القائمين بان معنى الامر جلا لارادة فان الامر لا يوجب وجوب المبدأ كما في العرفي واما
ارادة اجزا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب جلا لارادتها وانما اذا تعلقت بفعل
افعلها نفسها فانها لا يوجب ذلك المراد اتفاقا وانما اذا تعلقت بفعل عند الاشاعة وان
كانت مقارنته له ووافقته ذلك الجبائى وانما وجماعة من متأخري المعتزلة وجوب
النظام والعلاقة وجوب وطائفة من قدماء المعتزلة البصر ايجابها للاراد
على ذلك كانت تلك الارادة قصد الى الفعل وعلمى القصد الى الفعل ما يتبعه من انفسنا
حال انما ان الفعل لا غزوا عليه لان الارادة وانما كانت على الفعل لم يوجب للمعتزلة ان
يقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم هو عين النفس
على احوالها بعد سابقه الترتيب فيها والعزم الذى هو هذا الترتيب يقبل الشدة والشفع
وتتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيقول الترتيب والكراهة ومع ذلك لا يمكن
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنته للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزءا بانفسه قصد
فيكون متقدما على الفعل غير وجوبه وتمايز قول ذلك العزم والجزم بل لا يشترط في شرط
الفعل او حدثت مانع من مواضعه فلا يوجد الفعل بعينه اذ لم يكن ذلك الترتيب
المبايع حللجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى جعله لا يجاب بشئ لا انشأ
ارادة مقادته على الفعل بانفسه العزم ولم يتجزأ او كونها موجبة وارادة مقادته
له على القصد وجوبها ايجابها اياه واما الاشاعة فلم يجعلها العزم من قبيل الارادة بل
امر مغاير لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى تراء الفعل على ما ذكرنا اشارنا عليه
وبعضنا اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قد تارة
فبالافتقار واما اذا كانت حادثا فبالحلاف والتقدير المذكور لانه ارادة غير الفاعل غير

المراد اما اذا كانت حادثه في الاتفاق ولما اذا كانت قديمه في الخلاف المذكور وعلى هذا القول
حال الكراهه بالنسبة الى الفعل وقد جعلنا هذا في شرحنا في الشرح والنقده بعد الايراد
مخالفه للشرحي الذي هو في حق ان النفس الامر بالمعروف المستلذه لان الاراده قد تجعل بنفسها دون الشرعي
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقه بنفسها كانت محاذ عن الاراده
كما قيل للمريض ما يتصرف في حال اشتبه في ارادته ان اشتبه في الكراهه مخالفه للنقيه لانها
قد تتعلق بنفسها دون النقيه وقال صاحب الجواهر اذا فترت الاراده باعتبار الدفع لغير
التابع اجازتعلقها بنفسها لغير ان لا يقع التدبير في اعتقادها لمفعولها في فعله
اليه مفعولها ثم قيل لا ذلك الاعتقاد وما يتبعه من اما اذا فترت بالصفة المخصصة لاحد
طرفي المقدور بالواقع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتها ليست مفعوله لنا والاصح
حصولها فينا الى اراده اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا ان يذكر هذا الفرق في تقديره
انما يتناهي الى اراده فان العلي بن ابي طالب هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الاراده المقدره
على كونها مراده بعد ابلاده اخرى اولها وجبه الا شعاعه اذا اريد فعله من فاعله اراد على
بهذا كونها اراده حلاله في مستحيل كون الفاعل الاراده مرادها باراده اخرى لما من
لزمه واعتبر عليه بان كون الاراده مخصصه لاحد طرفي المقدور لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لكونه ان يكون صفة متعلق بالمقدور غيره من شأنه التي جميع التي اريد
طرفي المقدور وهذا اجاز اراده كل شيء وليس وجه اخر وهو ان النشأ قد يرد في وجهه
غاية الكراهه فيشرى ولا يشترط بل يشترطه وقد شترى الطعام الذي ولا يرد اذا علم في ذلك
فقد وجد كل واحد من الاراده والشرعي مدونه الاخرى وقد يجبه في شئ واحد بينهما في
بجس الوجوه وكذا الحال بين الكراهه والنقيه في الماد والممكن وجعلت النقيه دون الكراهه
المقابله للاراده وفي الذي يلزم بوجود الكراهه من الزهاد دون النقيه الطبيعية وتوجهها ايضا
في حرام منفرد عنه فهذه الديقيا النفسانية التي ذكرت نفعها للحيوان وهي صفة تقتضي الحسنة
مشروطة باعتدال المزاج عند الانبياء عند ان يمتنعوا والقيد الاخير للتصديق على احوال العقل الا ان
ويحل نوعه في مبدأ القوة الحسنة والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليمتنع عن قوة الحسنة والحركة وقيل في

ينبع

يتبع اعتدال النقي ويقضي عنها سائر القوى العلوية والملكه والمحركه ومعنى الاعتدال النوع
علمه امره وان كل نوع من المركبات العنصرية من اجل خاصها هو صالح الامزجة بالنسبة اليه
بجيت اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من القوى الحسنة فاحس عليه نوعه الحسنة فانبعث عنها باذن الله تعالى من الظاهر والباطنة
والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون للحسنة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ القوة الحسنة في حركتها فغائرها عما بالقوى وكذا انقضاء القوة الغاذية لوجوهها في البناء
بجلائ الحسنة لكن هذا انما يتم لو تمت ان الحسنة مبدأ القوة الحسنة للحركة لانفسها او الغاذية
في البناء والحسنة حقيقة واحدة ليزم من مغايرة تلك الحسنة مغايرة هذا لها فاستدلوا
على مغايرة القوى الحسنة للحركة والقوى الغاذية والتميز الحسنة بالارادة الحسنة
في العضو المغلوج وفي العضو اللين والالتصاق اليه الفسحة التعففي في التيبس من غير
وحركة في المغلوج ومن غير اغذاء والذابل واعتبر بان عدم الاحتكاك والاعتماد
لا يدلان على عدم قوة الحسنة والحركة وعدم قوة التغذية لكونه ان يوجد القوة ولا يصد عنها
الارادة من وجهه القابل واجيب بان ما يصد عنه الفعل انما للحسنة كحفظ العين
عن التعففي فلا ياتي وما يصد عنه بالفعل الحسنة والحركة والتغذية غير باق والباقي غير ذلك
ورتبة بانها يجوز ان تنتفع قوة عن بعض اثارها دون بعض خصوصية قوة المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلا بد من التنبه بوجه لما كان الحسنة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم
اشتراطها بالبنية والارادة بالبنية البدن المؤلف من العناصر الثلاثة لانها لا تتلف
من العناصر على ما مر ونفع الحسنة الى الروح الحسنة وهو جسم لطيف بخارتي يتكون له في الاعضاء
ينبعث من القوي في الارادة والسرير الى البدن في عروق ثابتة من القلب فيسمى بالارادة
والحسنة عندنا مشروطة باعتدال المزاج الحسنة والبنية والروح الحسنة والارادة
وهي الفلسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهد من زوال الحسنة بانقلب البنية في عروق
الاجزاء او بانحرف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سيره في العروق في الاعضاء
ويجوز نوع نفعه وهو وجهه من الحسنة الى ان تحقق للنفس الحسنة الحسنة الحسنة والحسنة

تماذا لا تقطع بما كان ان يخلقه الله تعالى البتة بل في الاجزاء التي لا يتجزئ واستدلوا على امتناع
كونه للخلق مشروطا بالنبوة بانها لو اشترطت فالوان يقوم بجزئين من النبوة حقيقة واحدة
فانهم قيام العرف الواحد بالكثر من محل واحد واما ان يقول كل جزء حقيق واما ان يكون العرف
كل جزء مشروط بالقيام بالآخر فيلزم الذي لا يقبله العقل بل لا يخرج لتماثل الاجزاء في الخلق
لحقيقة الواحد لا يكون لا يجزيه ان يقوم بالبعوض فقط لا يستلزم من الخارج لاننا نقول ان
الشيء هو ذلك البعض النبوة المشروطة واجيب بانها يقوم بالجميع الذي هو النبوة المشروطة
وليس هذا من العرف بالكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حقيق ويكون اشترط لكل الاجزاء
بغيره في المعنى ودون التقيد فلا يلزم التقيد ان يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بتقدير
الخلق الاخرى غير يكسر تماثل الاجزاء كما عرف واجزاء النبوة هي العناصر المختلفة للخلق
لا يتجزئ يكون للشيء غيره مشروطا بالنبوة حيث تحققت في الاجزاء الاخرى من غير شرط الا ان
عدم اشترط قيام الخلق به بقوله حقيق بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشترطه بوجوه الاول
الذي به يتحقق النبوة ويقال الموت تقابل العلم والمملكة لانه الموت زوال الخلق عما
انصف بها كالعلم الطاري بعد البصر لا كالحق العرفي فلا يكون عدم الخلق عن النبي في ما فعل
هذا يكون الموت عدتيا مقابل الخلق ومقابل العلم والمملكة وقيل كغيبه وحينئذ يضاف
الخلق وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى ومن الملك يقتض
زوال حقيق الجسمين غير يتجزئ واحترق بالقيود الاخرى من القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة
بينه على ان المراد به الاثر الخارج عن الفاعل اذ لو ريد بملأنا اثره على ما عرظنا كان ذلك التفسير
الامامات لا الموت واستدلوا على كون الموت وجودا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العلم
لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاثر التبدل ووجوه يتعلق بالوجوه
والعدي جميعا والاحداث والمراد احداث استنباط الموت على خلاف المضاف اقول الامامية
قد يحدث بعد ان لم يكن يعني يتصفه الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعلم فان
احد يصير علمي بعد ان كان بصيرا فلا خير لو اراد احداث نفس الموت ومن الكيفية النفسانية
الصحة والمرض العلم على ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة واحدا بعد غيره

جرح

اولاها

اولاها الافعال من الموضع لها سلمية وليس كسنة والترديد المناق للصدور بل للنبوة
على ان جنس الصحة هي الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة والاشخص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحي في يصد عنه الاجزاء
الافعال الطبيعية وغيرها على الجري الطبيعي غير ما وفتقا وروما هي الصحة بالاتفاق
واما نظام المملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالها ثم يصد ذلك لان المملكة لا تسبقها اشرف من الحال لانها اغلبت الصحة وقال
الامام الرزي لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وعند التصريف يتناول
صحة الانتشا وغيره من الجوانب وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبوة اشرف
ما اذا كان افلا من الجرب والخصم والتغذية والتربية وغير ذلك سلمية ليس يتجزئ
الحال والمملكة اما ان يكون الكيفية النفسانية هي المختصة بذوات النفس لا يتجزئ
ما هو جوبه وعلى هذا يكون في تصريفها اشرف من العلم لان براد المملكة والحال لا يتجزئ
غير ان راسخ من مطلق الكيفية واما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هي التي
بها يدبر الانتشا في مزاجه وتركيبه بحيث يصد عنه الافعال كلها صحة مسلمة
فتبين على ان الصحة هي التي في الطب هي صحة الانتشا وانما جاز تعريف صحة البدن
الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس ليس تعريفه انتشا بنفسه هو ما المراد فعله من الشفيع فانه ما هيته بمضادة
اي ملكة او حاله كسنة يصد عنها الافعال من الموضع لها غير سلمية وذكره في موضع الشفا
ان المرض من حيث هو من الحقيقة هو علم وحسب اعني من حيث هو من راسخ العلم والحال
مشعر بان بينهما تقابل العلم والمملكة ووجه التوفيق بين كلامه على ما اشار اليه الامام
هو انه عند الصحة يحدث حيث هي بعد السلامة لافعال وعند المرض تنزل تلك الية
ويحدث حيث هي بعد اللان في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الصحة كما لا يري
وهذا لما قبله من تقابل العلم والمملكة وان جعل عبارة عن نفس الصحة الثانية تقابل
التضاد وكانه من راسخ انتشا هي من الامام بانهم اتفقوا على ان اجسام الامراض

المفردة ثلثة سق المزاج وسق التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها با دخل تحت الكيفية
المتصلة المسته بالمال او الملكة اما سق المزاج فانه ايقا نفس الكيفية الغريبة الى بهما
المزاج عنى الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال المجرى كذا وكذا ومعنى الكيفية الحسنة
واما انفعال البدن بها وحيث يفرق بينه وبين الفعل واما سق التركيب فلانه عبارة عن مقدار
مقدار عدة او عن وضع او عن تسكل او انسداد مجرى بخلاف الاضمار ويشترى منها داخل
تحت الحال والملكة وكذا انصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكليات والوضع
مقوله بترك سها والشكل من الكيفيات المختصة بالقياس والاتصال من ان يفعل وام يفرق
لان السداد كما لا يجعله من الوضع وان يفعل واما تفرق الاتصال فلان عدد على يدخل
تحت مقوله اصلا في الم يدخل الموضع تحت الحال والملك لم يدخل الموضع تحت الموضع والى
بعد تسليم كون التضاد حقيقة ان تفسر الموضع لسق المزاج وسق التركيب تفرق الاتصال
والمقصود ان الكيفية نفسية يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها واما مقوله
انواعها ان اطلق عليها اسم انواع وذلك كما يطلق الفاعل على اعتدال المزاج وانواع
المعادى انهم الحسنة والطبع والظن والغضب والخوف والهم والحلم والقدرة وقد يفرق
للتفكيك فيك تا بعد ما اقسام في نفس المضاف والمضاف كالفرح وهو كيفية يتبعها
حركة الروح الى الخارج البدن قليلا قليلا طلبا الى السسترة والخزن وهو كيفية يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا طلبا الى المودى والغضب وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج
ودفعه طلبا الى الانتقام والخوف وهو يتبعها حركة الروح الى الداخل فمما هو الى المودى
واته وهو يتبعها حركة الروح الى الداخل وطاير لحدوث امر ينسى فيه من يتبعها
ينظر في مركب من رجا وخوف فايتهما غلب على الفكر يتحرك الى جهة طلبه في الروح الى
والشئ المنظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والحلم وهو يتبعها حركة الروح الى الداخل
والفرح الاله كما لم يكن من فرح حيث ينقبض الروح الى الداخل ثم يتخلل بها الماند في كثير
مفترق فيستظن ان يلبس الحدو ويعتبر في تحقيقه امر ان احدهما غضب ثابت والاله يتفرق
سوق المودى في الخيال فلا يشاق النفس الى الانتقام وتاثيرهما ان يكون الانتقام الا في غاية الضرورة

والاشارة كالمثل فلما ابتدئ الشوق الى التحصيل ولذلك لا يوجد له حد مع الضعفاء والاعزاض
والاشارة كالمثل فلما ابتدئ الشوق الى التحصيل ولذلك لا يوجد له حد مع الضعفاء والاعزاض
كالاستقامة والاشارة او التعقيب والتعقيب في الشكل والخطا والمنفصلة كما ان وجهه في الغرض
القسم الرابع من الكيفيات الكيفية المختصة بالكليات وهي التي لا يكون عرضها بالذات الا الكم
المتصل بالاستقامة والخطا والاشارة والخطا والسطح والتعقيب والتعقيب في الشكل والسطح
والجسم التعليمي والكم المنفصل كما ان وجهه في الغرض والاشارة حتى ان انفعال الجسم في الغرض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكليات وقد يفرق بين الكيفيات المختصة بالكليات والاشارة
عبره عن مجموع الشكل واللون ويشترى من وجهه في الغرض ان احد من شيئا في الشكل والاشارة
المختصة بالكم لكن لا يخفى في ان جوه الاخرى اللون من الكيفيات الحسنة المتفصلة الكليات
المختصة بالكليات واجيب عليه مني ذلك على اول من ان اللون من خواص السطح ومعنى كونه الجسم
ان سطحه ملون ولا ينافي ما بين كونه الكيفية حسنة وكونهها عرضية بالكم واللون الكيفية
الحسنة في التعقيب حيث جعلت مقابلة للكليات المختصة بالكم اتا هو قسم منها اعني اللون
مختصا بالكم هذا ولكن الاظهره اللون قد يفرق في معنى الاسم الثاني ان الكلام في الكيفية المتفرقة
اذ لو عرفت تركيب الكيفيات المختصة بالكليات بعضها مع البعض كان هناك اقساما
الاشارة بحسب الاشارة واجتبا الى اصلها فيهما شامولا في ذباغ وغيرها الى الاما لا يتاخر
انهم لم يعتدوا بها ولم يعتدوا بها انواعها واجيب بانها وجدوا لاجتماع اللون والشكل
خصوصا باعتبارها في نصف الجسم الحسن والتقصير عنها الكليات فيهما انهما واحدان في مثل
او الضمير مع الاستقامة والاشارة والاشارة والاشارة الى غير ذلك الثالث ان عرضها في الغرض
الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكليات فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود
دونها التصرف على ما تفرق في الحكمة الى الطبيعي والاشارة والاشارة واجيب بان الامور عرضية
الكليات منها ما هي عارضة لها بسبب اشياء كالاتي كالاشارة والاشارة والاشارة والاشارة
للحسنة منها في قول الربا في شئ ومنها ما هي عارضة لها بسبب اشياء كالاتي كاشارة في الغرض
وبهذا لا ينافي الاضطرار بالكم واعلم ان كلامهم من ودي ان الخلقه بجميع الشكل واللون والشكل

الى اللون او كبقية حاصله من اجتماعها وهذا اقرب الى جعلها في ما علمت فالاستقيم في الخط
 الواصل بين النقطتين عرفه ارسطو في الخط المستقيم بانما قصر الخط الواصل بين نقطتين
 وقال الاثنا فيه شك لان الخط المستقيم يمنع ان يصير مستقيما اذ لا يحل الخط المستقيم
 الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحلت بها في اخرى
 فبين ان المستقيم والمستقيم انواع مختلفة وان الاستقامة والاستقامة والاختلاف اما انما
 منقحها ما لا ينفصل في النوع فيستحيل قولها مع بقاها ذات للخط او اذا كان كذلك
 استحال انطباق احد هذا النوع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانزالي
 انقصن للخطي ومساوي المظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من قوسها كما في
 على سبيل التخييل التماثل واجب عن ذلك بوجهين احدهما ان الانسلافة اذا وجد المستقيم
 تلك النهاية المخصوصة التي هي المستقيم بل ذات للخط بالجماله لكن ذلك عند صفته بالاستقامة
 الاصفه المستقيمة فخرها وصفان عارضان يجزئان كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق
 المستقيم على المستقيم جاز مع بقاها على اهلها كما في الكرة للمدحرجة على سطح مستوي حتى يروح
 الى وضعها فان محيطا دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية في الباطن
 ان الانطباق ههنا تدبر حتى وفي المستقيم دق على ان الامة عند الانطباق في التماسي
 والكلام به في الكلام من الجانبين مجال وتفصيل في الرسالة المعروفة لبعض الافاضل في حركة الارض
 وقد رسمه بان الذي اذ ثبت فيهما ثبات وقيل لا يتغير وضعه ورتبان فضله في وجه كاد في
 ولو صح كغيره وضعه مخرجه ويرسم بان الذي اذا وقع في امتداد شعاع المشرق
 وسطه هو هذا القرب الى فهم العاقبة فان التباين اذ اراد ان يعرف استقامة الفرج وضعه
 في امتداد الشعاع وقد رسمه بان الذي يتصادم جميع النقطة المفروضة فيها وكما ان
 فلذا الدائرة يحلها لا شك في وجود الخط المستقيم وكما ان وجوده في الدائرة ايقم من جهة هي
 سطح مستوي يحيط به خط واحد نغرض في جوارحه نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
 منها اليه ويتصور وجودها بان يرضى ثبات احد طرفي خط مستقيم متساوي الطرفين في حركة
 طرفه الاخر منها الى ان عاد الى وضعه الاول واعتنى عليه بان ان الاربعة القياس فيكون

متخالفه

لا ينفصل

لا ينفصل اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو لان القوس المنطقية
 على سطح مستوي ثابت احدهم فيها وحركه الاخر حصلت الدائرة اقل اراد ان الحكم الذي
 موجوده بلا شبهة وحركه الخط مستقيم حركته وتبره بحيث ثبت احدهم فيها
 بلا شبهة فالدائرة موجوده بلا شبهة والتضاد منصف عن المستقيم والمستقيم وكذا ان
 عارضها يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد للخط المستقيم لان المتضادين لا يتواردان على
 موضع واحد بعينه والمستقيم والمستقيم لا يتواردان على موضع واحد لانه موضع للخط المستقيم
 سطح مستوي وموضع للخط المستقيم سطح مستوي فالحال ان يكون للخط المستقيم والمستقيم متضادين
 لم يكن عارضها اعني الاستقامة والاستقامة متضادين قبل الحكم الثاني صحيح وهو الاول لان
 الدائرة سطح مستوي وموضع للخط المستقيم الذي هو خط مستوي بل قول الحكم الثاني ايضا صحيح
 لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاستقامة وكذا محيط الخط
 غير مستوي يوجد في خط مستقيم وعلى قدر تبليها ايضا يقال لا يجوز ان يكون استقامة
 السطح واستواء شرطه في حلوله فيكون في الموضع الواحد القابل في خط ذاته متعاقد المتساويين
 تعاقب الشرطين عليه الا ان بين الموضعين والاربعين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على
 موضع واحد واما قولهم بان عارضها اعني الاستقامة والاستقامة متضادين في وجوده بان
 عدم تضاد المعروفين لا يستلزم عدم تضاد العارفين الا ترى ان الاسود والابيض متضادا
 لصدق الجوهري عليها مع تحقق التضاد بين السواد والبياض لعل مراد المعجم ما ذكره ما قالوا
 من ان المستقيم لا تضاد المستقيم بل الاستقامة لا تضاد الاستقامة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون
 وتراعى غير متساوية مغايرة المستقيم ضد المستقيم لان المستقيم هو الواحد المستقيم ضد المستقيم
 متساوية مع المستويات المذكورة وذلك بطل اذ هذا هو احد واحد كما ترى في بحث التضاد ايضا
 كل قوس يعرف ضد ذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم من الاولى فيكون هذا الضد يربط
 فلو شئت من تلك الضد في الخط المستقيم فلا يكون المستقيم ضد المستقيم لانه لا يقال طبيعة الاستقامة
 واحدة في المستويات فيكون مع وجودها المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية متضادا لهما
 لا انا نقول لان وجود الاستقامة المتساوية المتساوية المتساوية المتساوية متضادا لهما

العينة التي المتضادة لما عرفت ولما امتنع حصوله الاشارة الى الجور في الخارج امتنع معاقتها المستقيم
 في الخارج فلا يكون خذاله قائل ولا تضاد المستقيم للمستقيم بل ان طرفي مستدبر واحد يمكن ان يكون طرفين
 لغويين متساوية فيلزم ان يكون مستدبر واحد اضدادا ولا فائدة واعتبر عليه بان القول الذي هو
 المستقيم المذكور من العظمة التي على حوتب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من المستقيم
 فخرج غاية الخلاف فهي المتضادة الاولى من غيرها والتشكك في احاطة الحد بالحد والحد بالمجموع
 حيث احاط الحد بالحد بالمجموع كما في بسطة الكرة والحد في كافي نصف الكرة والاكثار في
 اما تخصيص كل بهيمة الاحاطة بل في غير صحيح في شق كل الدائرة اذ ليس بها احاطة
 الحد بالمجموع بل بسطه وقد يطلق التشكك على ما احاط به حد واحد وهو من انضمام اللون يحصل
 الخلقه هذا مشعر بان الخلقه كيفية حاصله من اجتماعها الثالث للمضاد حقيقة في شق
 الثالث من اجناس الاعراض الاضافة والنسبة المتكررة والنسبة التي لا يعقل الا بالقياس
 بالنسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذا يسمى في الحقيقة والمجرب المركب منها
 من معروضها مضافا مشهورا وقد يستعمل في المعروض انهم مضافا مشهورا ومجربا
 الانعكاس هذه خاصة للمضاد المشهور في فائدة ان نسبة الحد للمضاد المشهور الى الاخر
 انه مضاد فيجب ان يعكس تلك النسبة فيسلب الاخر ايضا فكما يقال الابواب فيقال
 الابواب وان اخذ احدها من حيث انه مضاد ونسب الاخر الى هذا النسبة لم يعكس
 اذ اول الابواب انما لم يقل الاشارة الى ابوابها المضاد الحقيقي فلا نسب فيها حتى يصور
 انعكاسه فلا يقال الابواب للبقوع ثم الانعكاس فلا يتغير الى اعتبار النسبة كالعلم للصغير
 وقد يتغير اما على تساوي الطرفين كقولنا العبد عبد الله والولي مولى للعبد وعلى
 اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعاجم معلوم العالم ومجربته ايضا التكاثر بالفعل
 يعني اذا كان احدهما مضاد من جرح بالفعل فلا بد ان يكون الاخر ايضا من جرح بالفعل واذا كان
 من جرح بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا من جرح بالقوة مثال كون المضاد من جرح بالفعل
 كون الشقيين بالفعل احدهما ابواب الاخر اباؤنا من جرح بالفعل كون النخل مجربته
 من شاقه احدهما التقدم مجربته ومن شأن الاخر التناخر مجربته فان قول المتقدم التناخر

ابواب

مجربته

مجربته متضادان مع ان المتقدم الزمان اذا وجد بالفعل لا يوجد المتناخر بالفعل لجدلية
 التقدم والتناخر من ان اعتبار ان تقربهما العقل اذا قاسمت التقدم الذات المتناخر فيكون
 المجرب على كبر منهما من معروضهما ايضا اعتبار ان فلا وجوب للمضاد تعين معهما في الخارج
 بل في الزمن وهو ما عاينه في التكاثر بين المتضادين الحقيقيين وكذا بين المشهورين في
 مجربته الذي قانها معا فانه واما معروضها اذا اخذ واحد ما اضداد فيمكن للملك
 والمملك واللذ والابن والمتقدم والمتناخر طبع المنافاة المعروض وطه ونعش الاشارة
 للوجوب في جميع الوجوه اول الوجوه كلاب والكم كالاقل والكيف وكالاخر والابن كالاقل
 والتميز كالاقدام والاضافة كالاقترب والوضع كالاشد انتصبا والملك كالاكسب الفعول كالاقل
 والانفعال كالاشد سخا وتبرعه ذهني وذهبي للتكهن وبعض الحكماء الى انه لا يتحقق الاضافة
 في الخارج وعاقبة العلم واستدله عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله لا تسلسل
 ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج كانت في محل وحلها في محل اضافة بينها وبين المحل
 مغايرة لها حاله فيها فنقل الكلام اليه ويزعم التسلسل في المعجزة وايضا في علم الاضافة
 بذاتها اشارة الى محلها في الخارج كما هو عليه هذا الدليل فيقال ان زيد امتلا محتاج فيكون مضادا
 الى ابوة العارضة له واما الابوة فلا محتاج فيكونها مضافة الى اضافة اخرى معارفها
 بل هي مضافة بذاتها فلا تسلسل الاضافة والوجوب ان التسلسل من هذه النسبة بل من حيث
 الابوة لا محالة حال في محل فيعترض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا وتيسر لما كان
 مفهوما الابوة مغايرة للمفهوم حصولها في محلهما كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها
 واما حصول في المحل فليس مفهوما ولا كونه حصول في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك
 المحل في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يتجمل
 ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا يتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله
 ولا يتصور تعلم الشيء على نفسه وشار الى الثاني بقوله والتقدم وجودها عليه يعني الاشارة
 لو كانت موجودة فكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود مماثلة عنها بخصوصيتها
 لم يتصف تلك الخاصية بالوجوب لم يكن الاضافة موجودة لكن الاضافة اضافة مخصوصة

وجوه حاصلة وجوه على الاضافة فيلزم تقدمها على نفسه وما سبق من ان الاضافة من قبول النسبة
المطلقة لا قبيل النسبة المتكررة الى الاضافة فيلزم من تقدمها على وجوه الاضافة بعدم
النسبة على نفسه ليس بشئ اذ لا يخاف في ان اضافة شئ بصفة هو اضافة بين الموصوفين والصفة
كالابن والابن والابن الثالث بقوله والابن عدم التناسخ في كل مرتبة من مراتب الاعداد
يعني ان كانت الاضافة من جوهه للزوم ان يوجد لكل عدد صفات لا غاية لها بحسب مبدأها لا مضافا
لا الاعداد والغير المتناهية فان الاثنين مثلا اضافة اربعة وثلاث الستة وربع الثمانية وهكذا
لا غير للمنهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعتبر عليه بان الاضافات
الازدية لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مرتبة في الاعداد
لا الاربعة بقوله وتكرر صفات الله تعالى يعني ان كانت الاضافة من جوهه في الاعيان لزم تكرر صفات الله
تعالى لا حيث لا يتناسخ والثالث بطريق بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الوجودات اضافة
فكثرة الاضافة حسب تكرر الوجودات واعتبر عليه بان بطلان التالي ان يبي على ربه ان التطبيق
عليها من هذه الاضافات العطفية له تعالى بالنسبة الى الوجودات لا ترتب فيها وان يبي على الله
متفقون على انه تعالى له صفات من جوهه غير متناهية كان جلا لا يربطها ولا يستلها بالثبوت عند
الاضافة لزم ان تقاها بالبارئ تعالى بالوجود لان له مع كل حدوث اضافة ولا شك انها انما حصلت
بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل لو جوه الاضافة ليست في الوجود
انواعها كما قبل بوجوه في الوجود فجاز ان يكون بعضها من جوهه من بعض ويحصل كل مضاف في
بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي
عرض والمعرض الواحد لا يقبل وجودين فاذا تعلقت المضاف الحقيقي بالوجود حصل في الوجود
مضاف مشهور واحد يتعلقت مضاف حقيقي آخر يحصل آخر يحصل من جميعها مضاف مشهور
آخر يعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين المتعريفين كان على صفة متخالفة لصفة الاخر
كانا مختلفين كالابوة والبنوة والالتحاق متفقين كالاخوة من الجانبين وانما وقع الاختلاف والاتفاق
على اختلاف كل واحد من المضافين المشهورين بما عرشته من المضاف الحقيقي اذ لو لا هذا الاختلاف
كان الحاصل في المضافين مضاف واحد بالتحقق فلا يكون هناك تفاوت فضلا عن الاختلاف والاتفاق

ثم اختلف المضاف المشهور في اما باعتبار ان من ايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما وباعتبار امر حقيقي موجود في غير منهما امثال الاول العشق
لان اختصاصه بالعاشق بالعاشق من جهة ادراكه جمال العشق واخصا العشق بالمشترق
من جهة جمال الموصوفين الثاني العلم فان اختلف العالم بالعالم من جهة العلم الذي هو
حقيقته واخصا العالم بالمعلم من جهة حصوله لا ينفصل الحصول صفة حقيقته عن العلم في الوجود
لزم ان تقاها بالمعلم بالمتعك بالصفة الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشيطان
الاتفاق بالتيامن والنياس لا يكون باعتبار صفة حقيقته في شئ منهما الرابع من اجتناب
الابن وهو النسبة الى المكان بمعنى ان النسبة في الحيز والمكان يعتبرون عن الابن بالكون ويعتبر
بوجوهه وان كان لا وجود سائر الاعراض بالنسبة وقد حصل في اربعة انواع والاحدا
انما يقوله وانواعه اربعة عند تقويم وجه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول
الحيز في الحيز لزم ان يعتبر بالنسبة الى جوهه آخره لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن
بين معلوما ثالث فخر في افتراقه ولا اجتماعه واعتبر انما تحصل الثالث وهو تحققة
افتراق الجوهين بتخلل الخلافة لانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان سبق
بحصله في ذلك الحيز في السكون وان كان مسبقا بحصله في حيز آخر فخر الحركة في السكون
حصولا ثانيا في حيز آخر والحركة حصولا اوليا في حيز ثان وثالثة الحيز في السكون فلا يكون
تحقيقا بل اعتدلا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيزه وكذا اولية الحيز في السكون
في الحركة لانه لا يعلم التحرك في ان انقطاع الحركة فلا يقتضي له حصولا ثانيا فان قيل اذا
اعتبر في الحركة السابقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الحيز من الحيز الاول حركة مع انه حركة
وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الحيز من الحيز الاول بنفس الحصول في الحيز الثاني على ما
صرح به الاشمي وتحققه ان حصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة الى السكون
طرفة اليد في حيز الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان حصوله في الحيز
في الحيز فخر بالنسبة الى جوهه آخره لا يمكن مسبقا بحصله في ذلك الحيز ويكون مسبقا بحصله
في حيز آخر غير حاصل لانه لا يكون مسبقا بحصله اصلا فخر بعض المتكلمين الى الاكابر في الاربعة

منه في الغلة الحركة يطلق على عيون الاول سفة بها يكون الجسم بدأ من مطاير المبدأ التي
والكون في حيزين اثنين بل يكون في كل ان في حيز اخر ويسمى الحركة بحيث التوسط قد يعبر عنها بانها
كون الجسم حيث ان حيزين حيز المسافة يفرض لا يكون حيز بل ان الحيز اليه ولا بعد حاصل
فيه وبما ان يكون الجسم فيها بين المبدأ والمنتى بحيث ان في فرض يكون حاله في ذلك الا في حالها
حاله في اثنين بحيث ان به الحركة بهذا المنتى من وجوه في الخارج باننا لا نعلم بمعاونة المنتى
المتحرك حاله خصوصاً ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتى بل فيما بينهما مستمر من قول
المسافة الى اخرها لكن تختلف نسبتها الى حيز المسافة فهي باعتبار اوقات استمرارها
نسبتها الى تلك الحدود سواء بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امر متسا
غير قابل يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فيما تقدمنا ان رسمت نسبة المتحرك
الى المنتى لتختلف في الخيال قبل ان تنزل نسبتها الى المنتى الاول عند تقصير امتدادها على المنتى
التي بين المبدأ والمنتى كما يحصل من القطر النازلة والشعلة الجوزية من عند قطر المنتى
فيري ذلك خطاً او دائرة والحركة بهذا المنتى لا يوجد لها الا في التوسط المستحق والوجوه
في الاوقات لان المتحرك ما يصل الى المنتى بل يوجب الحركة بما هما واذ وصل فقد انقطع
او الحركة توجد في زمان يتحداه انان ان حصل المنتى في المبدأ وان وصل الى المنتى في اول
الحركة لا يتصرف بل يوجد في الوصول الى المنتى ولا حال الوصول اليه كما ذكرنا انفا ولا بعد
وقلنا فلا يتصرف بالوجوه اصلاً او ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتى كما قيل
ان الوصول الى المنتى في التوسط غير حاص وان اردت اعلم ان يكون انان او زماناً فاختار انما
يتصرف بالوجوه في زمان قبل ان الوصول الى المنتى لا يتصرف ونهايته فان قيل ان الوصول
الى المنتى لا يتصرف ونهايته فان قيل الحركة الموجهة لا يكون عياناً عن التوسط بل لا يتصرف
امر على ولا وجوه للحركة في الخارج فان الحركة الموجهة هي الحاصل في حيز معين وذلك
للتوصل امر في غير منقسمه في امتداد المسافة فلهذا الحاصل ان لم يتعد لم يوجد الحركة لان
المتحرك في الاين مثلاً كان له من مبداء المسافة الى المنتى حيز واحد فلا حركته في الاين بل
حيز ساكن مستقر على الاين واحداً وتعد ذلك تلك الحاصلات المتعددة ان اتصل بعضها

بجسط

بعض

بعض بحيث لا يكون هناك فاصل زمني متساوي الا اننا نترك المسافة من المبدأ الى المنتى في وقت
بطلان وان لم يتصل بعضها من بعض كما كان هناك زمان ساكنه فلا يكون الجسم في ذلك الزمان
متحركاً ولا متوقفاً بل واصل الى المنتى وهو حيز في وقتاً اجيباً يستحق الحركة باعتبار حيزه
والزمان وما فيه الحركة فاختار هذا الامر من وجوب لتتضمن الحركة في الحيز الواحد بالمتوسط
الحاصل للوجوه واحداً بالتخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون حيز واحد
متنوعاً معينين واختلاف نسبة التوسط التخص في حيز المسافة بحيث يكون المتحرك في كل ان
في حيز اخر لان حيزه في ذات هذا الشخص بل في عارضيه واحواله فان قيل تلك النسبة المتغيرة
للمتحرك الحدود المتساوية كانت متعاقبة متصلة فلا فصل لزوم ما ذكره من متساوي الاين
والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان ساكنه قلنا هذه النسبة يفرض بالحركة
في الاين الى الحدود والزمن في المسافة امر اعتباراً بغير فعله اعتباراً بالوقت في وجوه الحركة
التي هي ذاتها بحيث ان حيز يفرض في مسافة غير حيزها هناك نسبة في ان يتخالف النسبة
التي يمكن ان يفرضها في حيز واحد وسادتين والاحتمال فانفص عما ذكرنا ان الحركة بمسافة التوسط
واحدة بالتخص مستمر فيما بين المبدأ والمنتى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة
وهي ان المتحرك في الاين مثلاً ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها حيز واحد فلا حركته
في الاين بل هو ساكن مستقر على الاين واحد وان كان له من مبداء مسافة فاما ان يستقر على حيز
منها في الزمان ان واحد ولا تقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل ان اننا واحداً في ذلك
الاين الاينية اما متعاقبة متساوية فيان متساوية الاينات وهو حيز تام متفصلة زمان
لم يوجد في ذلك الزمان شئ من تلك الاين فيانم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة
الكيفية والكمية والوضعية لا ثابتة انما للضر من مبداء المسافة الى منتهاها اينا واحداً
مستمر وهو من مطاير المبدأ والمنتى كما نرى غير مستقرة تختلف نسبة الحيز الى المنتى
بعدة حيزية ما قلنا ان حيزه المتساوية الحيزية لك تعدد الاين بحيزه في كل ان
لا يمكن ان يفرض في المتساوية ليس بينهما مسافة اصلاً كما لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر
انسان متصلاً بل كل الاين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اوين غير متناهية كما

يفرض

ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما انقطاع غير متناهية فلا يلزم تنال
الانقطاع الحركة ولا يكون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في التصرف الكيفي ممكن في مواده غير
قارة فضع كل ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية
القارة كيفيان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات
اخر فلا يلزم شئ من الخيول اقول القول بان المتحرك في اللون الشبانة المتضالفة
بالنوع لونا واحلا من اول الحركة الى منتهاها تماما باية ^{الشيء} وعن شبهة اخرى تفيد ان الحركة
لو حصلت في الاعيان لا يتبع اما ان يكون شئ منها موجود في الحال او لا يكون والشك في الاول
لو لم يكن شئ منها موجود في الحال لم يكن موجود في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول
الموجود في الحال ان كان منقضى احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروض للحركة
غير موجودة معا لا تقام غير فالذات فلا يكون الحركة الموجهة في الحال من جود بعضها
بل احد جزئيه وان لم يتقسم لزم الوزن الذي لا يعجز لاقام منطبقه على السائر في الطريق
على الشئ اما في الحركة بالمعنى الثاني ففرضا انه لا يوجد لها في الاعتقاد قول يمكن التفتيش عند
الشبهه بوجه اخر وهو ان يقال لفظه الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان
الذي هو افضل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطع من الزمان ^{الحركة}
من اواخر الماضي واول المستقبل وتختلف مقدارها باختلاف الافعال التي يصان اليها
ومنها والشبهه المتباينين بالاعتقاد قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال اما مستقبله في الحال بالمعنى الثاني قوله فلا يكون
الحركة الموجهة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيه اما مستقبله في الحال بالمعنى الاول فاحتمل
المقدمين في محل المنع على احوال ويتوقف اى الحركة يتوقف على ستة امور اولها ما منه
الحركة وعلو المبدأ وما فيها من الارتفاع وهو المنتهى والارتفاع ما اشار بقوله على التقابلين لان
المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة والثاني المتحرك
المتحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة وخامسها المقول بان

يقع فيها

يقع فيها الحركة واليهما اشار بقوله والمنسوبة اليه من الحركة ينسب اليه القول بان وقوعه في الحركة
وهذا هو الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليهما اشار بقوله مقدار و اراد
بمقدار الحركة على تلك الامور ان لا بد من تحقق الحركة منها عينا ما صح خبره والا فالزمان كما كان
مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف على ما وجد في الحركة
قد يكون متاخرا في الرجوع عن الحركة كالتبني في حركة التبني فضلا عن تصور توقف الحركة على ما
ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلا بد للحركة من حيث انها غير الارتفاع
هو علة قابلية الحركة ^{من} حيث انها لا بد لها من علة فاعلم ان من حيث انها امر
محدود في الزمان ومستقل في المكان لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من مكان
ايضا بخبري جري واما استقلال الحركة للمبدأ والمنتهى فاما يظهر للحركة الحادثة في القطع
بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة فلا بد لها من كليات الافلاك على الحكاه فلا بد لها من
مبدأ والمنتهى بالفعل نعم اذا فرض جودها قطع ووجدت مخصوصة انفسها بمبدأ ينتهي
والشك ان الحركة لا جريه بالفعل لا يتوقف طاملا وجوده بالفعل ولا يستلزم ايضا
فالحركة لا استقلال للمبدأ والمنتهى لان بقاءها مستلزم لهما من فرضهما يفرض انقطاعها
في جهتي مبدأ وها كما ذكرنا انفا وما قيل من ان الحركة لما كانت كما لا كان لها خروج من حاله
يكون للحركة عند هاهنا القدر فذلك هو المبدأ وما فيه من وجوب الكمال لا يجوز كون مسبقا للفعل
وكذا ما قيل من انها لما كانت كمالا تان تشار في الارتفاع فذلك هو المنتهى من وجوب الارتفاع لا يتب
عليها وذلك الكمال الثاني اياها فلا يكون لها منتهى بالفعل فيما منه على الارتفاع قد يجد ان محلا
يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستمرة فاحتمل
مفروضه في الجسيم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة ومنتهاها لان الحركة منها على طولها
حركة اليها وقد يضاف ان احوالها يضاف فيكون مبدأ للحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالمعنى
كالحركة من المركز الى المحيط بالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فيلزم فيها
تضاد بالذات بل بالعقوبن واسطة عرضهما متضادين متضادين احدهما القرب من الفلك

بقوله

والاخر بعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومستمهاا لكل منهما ذات وهو غيري وهذا الفرق كرو
حكم ذاتهما واما حكم مفروضهما فيقول الذي اشار اليه بقوله اوجها اعتبارا ان مقاديرهما
بالنظر اليها يقال ان له قال الامام المبين والمتنبي وان يكون مقبولا بالقياس الى المبدأ في المتنبي
وهما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضاد والثاني على سبيل التماثل
الا انه على سبيل التضاد فلا بد ان مبدأه انما جعل بالقياس الى المبدأ في المبدأ وانما جعل
بالقياس الى المبدأ في الثاني ويكون الثاني على سبيل التضاد فلا بد ان مقاديرها انما يكون
على الاخر قصدا انما مضادان وانما مضادان لكن ليس يتم كل من جعل مبدأ الحركة فيعمل
منها فاقبت ان يكون لهما في التضاد وانما لا يعتد بالاول بقوله اوجها بالانظر الى ما قبل
فان المبدأ والثاني عما يقال ان لذي المبدأ وفي الشهر ولو تحدثت العلمان المتفقين على
لاشك ان الحرفين للتحرك لا يثبت والوضعية هو الجوع والى المكان المتصرف بالتحرك
الصورة الجسمية الى حيز من حيز في الجهات الثلاث نطاق الجسم على الصورة هو انما يقال في
الحركة المتصرف حقيقة بالتحركية واما العيون والصورة الترمية والاعراض الحاله فيهما في حيز
بها بين الحركتين تبعا وبالعي والعرض للتحرك الكريمة والكيفية هو الجوع الى حيز
المقادير والكيفية فالباها فمى تصفة بهما بين الركبتين اصله والمذات ومليحوا
يتصرف بهما على سبيل التبع والعرض وانما هذا فيقول لا يجوز ان يكون للتحرك حيزين
او لا يجوز ان يكون التبع الذي هو شئ له التحركية حقيقة هو الشئ الذي عرضت له التحركية
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر يستعمل في حيزين ان يكون على حركته اي في حيز
طالما ان على الحيز الاول منها قد وضع ذلك الحيز بدوام ذلك المستعمل فلا يوجد الحيز الثاني منها
لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الحيز فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله المتفقين على
الحركة ولا شك ان الحركة امر مستمر فلا يكون على حركته وان تعلم ان هذا انما يدل على ان الحركة
لا يكون ومن على مستان في حيزين من زمان لا يكون في الحيز الذي هو مستمر حركته
كافيه ومن في هذا التحرك ان لم لا يجوز ان يكون حيزا مقننيا ان حيز الحركة يتوسط حاله لا
ويكون حيزا الحركة بسبب ريب البعد من تلك الحاله الملائمة كما تضمن في الطبيعة

حوي حركته عند الجسم كونه مستمر وانما قد يكون ان الحركة موجودة في الخارج على الحاله المتما
بالوسط وانما مستمر الوجود ببقائه بتخصيصا الى مشرو الساقه وانما الاجزاء اجزاء المتما
وانه النسب العارضة لها بالقياس الى الوجود المفروضه في التساوي عرض مفارقة اوجها الاضدادها
تعدا على مقتضى اقليم لا يجوز ان يكون التحرك المستمر مقننيا الوجود حيزا كما يستمر في الحيز
منه المستدل به ان الحركة الجسم التحرك ليس هو الجسم لذاته وانما اعتبار في وقت الجسم
نقلها حاله الملائمة او شرط آخر لم يكن الحركة ذات الجسم بل حيز من ذلك الحاله فلا يكون
في ذلك الحيز لكن لا يتم به الاله على ان في الاجسام حيز حيزا في الثاني في التحرك
لو كان حيزا بعينه مع العلم ان جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله حيز
والثاني بطا انما حيزا بعض الاجسام كذا وانما وبعضها ساكنة في بعض الاوقات بل ان
ان ذات الجسم لو كانت مقننيا الحركة لبقيت الحركة ببقا ذات الجسم لا يوجد جسم يتحرك
ذاتا ولا يخفى في هذا الدليل من على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي السببية المطلقة
المقننية للحركة بعينها وهو لم يوزان ان يكون هناك حيزا في حيزا متساوية في حيزا
حيزا في حيزا في الحقيقة فيقتضيه حيزا من حيزا في حيزا في حيزا في حيزا في حيزا
جاز ان يكون اقتضاؤها الحركة بشئ وطا لا يتم ولا بد من فلا يكون حيزا في حيزا في حيزا
بعينه ان يعمل حيزا جميع الاجسام في جميع الاوقات وطا كان حيزا في حيزا في حيزا في حيزا
ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالتحرك واما الاجسام لم يلزم من اقتضاها الحركة انتفاء
الحركة واما على الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فليس يجوز ان يكون الجسم التحرك
ايضا حيزا مقننيا الحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم في الدليلين فلا يفتقر الوجود الى حيزا
بقوله بخلاف الطبيعة المتخالفه المستان في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام
الحركة المطلقة بل في حال من الاحوال وعلى خروج عن المكان الطبيعي لا يقتضيه الحيز
فلا يكون لذاتها مقننيا للحيز الاول حتى يتحقق الحيز الاول ببقاها بل يقتضيه الحيز الاول والحيز
الحيز الثاني فلا يبقى الحيز الاول ببقاها لذاته ولا يلزم مع الحركة في جميع الاجسام المتخالف
الطبيعة المقننية فيها في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحاله التي يكون الطبيعة مقننية

الحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب يمكن ان يكون جوابا عن التقصير يكون جوابا عن اصل الدليل يمكن اسلفنا
 في الجواب عنهما والمنسوخ اليهما مع اي القول التي تقع فيها الحركة اربع الارب والوضع والكم والكيف
 وما في المقولات لا تقع فيها الحركة واما انما ذلك بقوله فان بقا الجواب في وجه دفعه وحرمانها
 بعلم بعلم اجزاها واما في تابع وكذا متى والجملة فعدم دفعه ولا تفعل الحركة في غير الفعل
 والافتقار يعني ان معرفة الجواب لا تقع فيها حركة لان الجواب ما يسطر ان يركب ويسايط الجواب
 توجد وتفعل فحده لا يندرج في ذلك ان المراد بحركته شي في مقوله ان ذلك الشيء يندرج في
 من نوع من تلك الشيء التي يقع منها او صنف من نوع الصنف اخر منها من فرد من صنف
 الاخر واخر منها فالجواب يمكن ان يكون في جوهرا اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد في
 الحركة في المقولة وان كان حاله في جوهرا اخر فالجواب الذي ينقل فيه التحرك من نوع النوع او صنف
 لا صنف او فرد الى فرد ولا يوجد في زمانه والاما وقوع الحركة حال الحركة لان الاستقلال
 يتأخر في كل واحد من كل مغاير في كل واحد من ان يكون بين جوهريين متغايرين كل منهما في زمان
 لا يكون شي منهما من جوهرا او لا يكون والثاني يلزم منه تعالى الالات وهو الاول يلزم منه الالات
 ذات التحرك من جوهرا حال الحركة وهو صحيح بالقرينة اما الملازمة فلان التحرك اذا جسم وادوار وقوى
 لهما مع زوال القوى للجوهري فان قول هذا الدليل منقضى بالحركة في الكيف وغيره من المقولات جبين
 بقا المقول مع بدونه الكيفيا وسائر الاعراض فان ذلك يلزم من خلقه عن الكيفيا المتعاقبة مثلا انتفاء
 التحرك حاله في زمانه من خلق التحرك من الجوهرا المتعاقبة انتفاءه على ما مر واعني عليه
 بان زمانه لا يركب من زمانه فلهذا لم يلزم من جوهريين متغايرين في زمانه عن الكيفيا مثلا ان يكون
 له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينبغي انتفاء التحرك ينبغي انتفاء ما في الحركة من الكيفيا
 وغيره بل يلزم ان يكون هناك الكيفيا مع وجودات آتية لا يوجد شي منها في الازمنة السابقة
 بين تلك الالات فان سميت مثل هذه الجوهريات المتعاقبة حركات متعاقبة لا يوجد فيها
 ما في جوهريين اركب ثم انما لكل منهم حركة وان لم يكن الحركة منسوبة على الزمان ولا منسوبة بانفسه
 صرحا بان الحركة والزمان والسائر مطالب بحسب نوع كل منهما بانفسه الاخر ويكون مطلقا
 بانها مطلقا عن الاضطرار لا يكون حركته انتفاء الازم الحركة عنها ولا مطلقا لان يكون كما في التحرك

الاولى فيما بين المبدأ والمنتهى من واحد ستمحرك من غير مستقر ويمكن ان يفرض الجسم ستمحرك
 استقران اربون غير متناهية كل واحد منها ركن وان تقطع ولا الله تقطع الا في فيما بين حركة
 من ان وقتها كيفية واحدة سيال يمكن ان يفرض فيها الكيفيا غير متناهية فينفر كل ركن منها
 في ان تقطع ولا الحال في الحركة الواحدة والكيفية فتعد اجزا او الاربون والكيفيا والوضع
 والكيفيا في الحركة اما في الفعل ورون الفعل كالنقطه التي يمكن فرضها في خط واحد متناهية
 اذا فرض تقطعان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه اربون لا تقف على تلك الاضطرار
 في الحركة بانها اربون كيفياتان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اربون اربون
 لا تقف على خط في العالم ومثل هذا الحال السبب الذي يبدل اجزائه على حدة مع بقا الخط
 ان يكون في خط واحد حركته فلا يتصور حركة في الجوهرا وتعرض على ما بان الالات النحسية
 انما تقف على طولي الصغر على صورة شخصية في زمانه بتبدل عليها الصغر والاهل فيها على ان
 تبدل الكيفيا مع بقاها في خط واحد متناهية في الجوهرا كحركة الكيفيا والفرض بينهما على ان
 الكيفيا يجوز ان يتحول عن تلك الكيفيا باسرها مع بقاها مع جوهرا الشخصية مثلا في الالات
 خلقها عن تلك الصغر باسرها مع بقاها باسرها مع جوهرة وهذا التقاطع في كون تلك الصغر
 جوهري تقوى على حالها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله مستقرا
 حتى يركب كون عرضا كما انتم واجليلق الجوهرا لا يتحصل في زمانه عينه بالفعل الا بان يتصور
 معينة والالات اذ لم يكن محصلة ما الفعل يتصور حركتها من شئ للشئ فاذا تحركت
 فلا بد ان يكون حال حركتها محصلة ما الفعل يتصور حركتها من شئ للشئ فاذا تحركت
 الى الشئ انما فتح في الحركة في الصورة بالضرورة ولا يسلما وجوب حصولها بالفعل حالها
 لكن لم يجز ان يكون محصلة ما الفعل يصير متعاقبة لا يصير حركتها فلا يلزم من متعاقب الكيفيا
 الصغر عليه الا ان تقول في مع احدى تلك الصغرات محصلة ومع الصورة الاخرى ذات محصلة
 اخرى وليس شئ من تلك الذات المحصلة حركتها وانتقال من حالة الى حالة اخرى طرقت حركتها
 اصلا في هذا الجوهري يسكت في معنى على ان الوجود ليست الشئ بالالفعل لا يتحصل مع جوهرا
 المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعدوها وانفصالها ابعاصها في ذاتها

في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والغير في ذلك بعد مجال القول وايضا انما يتم اليقيني في
 حركة الجسم في الحركة الطبيعية ولا يتم في علم حركتها وحركة الجسم في الحركة الطبيعية والغير في
 الجاهل الكبرية في قول الحركة فيها انما ان يكون في بعضها في بعض ساطعها وحده وقد عرفنا استعماله
 فلا حركة في بعض ساطعها الا وحده او في بعضها معا وقد عرفنا استعماله فلا حركة في الجاهل الكبرية
 ايضا وما ذكره من انما يتبعها بافهام جز منها فاعناه ان ان وقعت الحركة في جرمين كما
 فلا بد ان يروى ذلك للكبرية من محله متديجا حتى يحصل الحركة الاخر وافضل ما انما يكون بانضمام
 جز من اجزائه وافضل ما كل جز منها في ساطعها من امتناع الحركة في الجاهل الكبرية فاعناه
 الكبرية في بعض ساطعها في الحركة فيه واما المضاف في حيزه غير مستقلة بالمفر من ساطعها في بعض
 فان كان معروفه سابقا بالحركة كان المضاف ايضا سابقا بالي والافلا انما انما في حاله واحد عند
 تغير في بعض ان يتغير مع علم تغيره وشره لكان المضاف مستقلا بالمفر من ساطعها في بعض
 وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد من المقتلات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض
 ان ما اشده من ماء اخر فقد انتقل وتحركت في الكيف حتى صارت ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 الاخر فقلنا انتقل من نزع من الاضافة اعنى الاضافة اعنى الاضافة اعنى الاضافة اعنى الاضافة اعنى الاضافة
 فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للحركة في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 اذا كان جسمه في مكان اعلى ثم تحرك في الارض حتى صارت في مكان اسفل او كان اصغر قد راد من جسمه ثم
 تحرك في الكيف حتى صار اعظم وقد راد منه ما وكان على اخرها او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع على نفس
 او ضاعه فقلنا انتقل الجسم في حيزه الصغر من اضافة الى اخرى تدريجها وبها الحركة في بعض
 وكما يتصور بانها هذه الاضافات باعبارها مع تغيره وتبطلها في انضمامها الى بعض ساطعها في بعض
 الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء ساطعها على حالها لما عرفت من انما في قولها في بعض ساطعها
 بلا تغيره معروفها في الاستقلال بالمفر من ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 لمعرفه كما ذكرنا في المضاف واعرفه عليه من هذا الدليل بعينها في سائر الاعراض النسبية
 استقلالها بالمفر من ساطعها في الارض من النسبية مع وقوع الحركة فيها بالاتباع في
 واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومعنى بالمفر من ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض

لسائر الاعراض النسبية بل معناه انهما بالعين معروفهما في الاحكام واما الجرم فيقع دفعه فلا يقع
 في حركتها وتغيره بان العامة اذا تحركت الى التزلزل او الصغر فلا شك في تغيره في حاله انما يتبعها
 في الارض واما في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 من التغير في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 البرودة في التغير في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 وان لم يكن التغير في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 الا في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 قوله ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 الا في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 البرودة في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 الابد في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 حركة من ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 زمان ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 ايضا حالتان نسبيتان فلا يستلزام في التبع والتغير والحركة في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 كانت او طبيعية او في الآلة وما في القابل وذلك لان العنيفة قد ينقص من ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 فلا يكون ذلك ولا قد نزل حلا في جميع هذه السور يتبعك الحال او لا في الارادة وفي الطبيعة والاشياء
 على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل في تغيره فيقولها واستعماله
 لتعام الفعل في ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض ساطعها في بعض
 في التباين يستلزم التبدل في التاخر فيقع الحركة في المقولتين بهما في الكيف باعتبار ان لكل المبدأ
 القابل في الكيف عليه ويطرد في التباين عند الغليان وحركة اجزاء الممتد في جميع الاضلاع
 على التناوب اشارة في فصل وقول الحركة في المقولتين في ذلك بالكم والحركة في الكيف باعتبار
 احدما التخلل والتفاوت والاخر التمدد والتخلل في قوله في قوله عند التدرج في قوله في قوله
 غيره والتفاوت في قوله في قوله عند التدرج في قوله في قوله عند التدرج في قوله في قوله

اراد في ساطعها

في قوله

وعرفه بتبا على جزء البسملة بعض ما من بعض وقد اختلفا جسم آخر من بيك في القطن المشوي والتمسك بها
الذي راج وعرفه بتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينهما من البسملة في القطن المشوي
بعد نقشه وخذ ان من مثله الحركة في التبع ويطاها ايضا القطن على رقة القطن والشكا في
تغطيه معهما من باللكيف واستعمل بعضهم باثباته امكان القطن والشكا في ان البسملة من القطن
طالوت والميول لا تغلظها في نفسها وانما هي باله قادره على مختلفه بحيث يخرج من الاستفاضة
ان يتقبل من المقدار الضيق المقدار الكبير من القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
بني خال على البسملة عند ما لم يخلص تبي عليه القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
ميتا من ذلك بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا واجزاء متصلا في نفسه كما هي عند القطن في ان القطن والشكا في ان
كل جسم قد وعرفه بالانتماء عنده ويوجد في ذلك الامام من انما اجزاء في ذلك الالتماس
التي هي بالشيء على راي من يجعل المقدار زرا على الجسم من صا قاعا بما هو سواء كان بسيطا او مركبا من
الجسم والصفي في ان الجسم المتأخر على السوي كما هو في الالتماس في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
متساوية في الطبيعة والحقيقة في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
الى مقدار القطن المشوي وعكسه كما في ذلك في ذلك من ان يصير القطن منفصلا اذ وضع في القطن المشوي
ان يكون على مقدار القطن المشوي وعلى راي ان القطن المشوي في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
الاعتراض بالشيء في ان القطن المشوي ان يصير القطن المشوي على مقدار القطن المشوي في ان القطن والشكا في ان القطن والشكا في ان
ان انتقال الجسم مقدارها الى القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
بالقطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
وعرفه بتبا في الامتداد في بعض القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
علم ان مقدار القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
بالقطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
هذا القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
الى مقدار القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
عند ما يكون منحصرا بالفعل الا بانضمامه في صورة جسمي اليها فالم مقدارها في صورة جسمي اليها فالم مقدارها في صورة جسمي اليها

لا يصور

لا يصور انما هو من مقدار القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
لان اوله تدل على وقوعها في القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
الضيق في الالتماس في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
بواسطها من خارج ثم يكتب عليه دخله الما هو بهذا الطريق في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
الضيق كما في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا الامتناعه على رايهم بل الالتماس في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
في القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
في الما كما في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
امتداد القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
الالتماس في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
انفضل عنه من غير ان يصير جسمه ثم عاد ذلك الجوز او راسا ويدا اليه من غير ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ان يصير جسمه بملا اتصال ثم زاد به القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ينضم اليه ويخاله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية كجلا في السمون والورق والذبح في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
التملى انما هو في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
قال الامام المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
والزيادة في القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ثم مقدارها عند القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
وتشبهها في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ان كان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ما قاله الجوز في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان
ان مقدار السمون في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان القطن المشوي في ان

لا ينفصل

لا ينفصل

لا ينفصل

لا ينفصل

غيره

الخاص لا يوجد اختلاف العرف من ضعفه فان هذا المتعلق بالوقت تعالى الحركة التي جعل الزمان عارضها
 فانها انما هي حركة الفلك الاعظم وطا اختلاف البدو والسنين في اختصاص الحركة في زمان كان في وقتها
 بالوقت من التخصيص اما في الارض فيكون كما الساعة مع الرماطة واما في الكيف فيكون كما من البداية للسلح
 على طريق التصغير في التحريك التوسيع مع الحركة من السوي الى غير طريق التحريك التصغير في التوسيع وكذا اذا
 اختل ما في ذلك بالوقت وان اتخذ المبدأ والمنتهى في زمان بل يخصها بالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
 معها على الاختصاص والحركة من البياض الى السواد على طريق الاختلاف في الصغر ثم السواد مع اختلاف
 الاختلاف في التخصيص النسبية ثم السواد وهذا من قوله واختلاف المتقابلين والنسب اليه مقصود الاختلاف
 طرادا والمتقابلين المبدأ والمنتهى في النسب اليه المقبول في وقت الحركة فيهما ايضا اتحاد الحركة في
 باعتبار هذه الامور الثلاثة في زمانها واختلافها في النوع باختلاف هذه الامور الثلاثة في زمانها
 اعني علم اتحاد هذه الثلاثة في زمانها وانما وصف الحركة بالتخصيص فلا بد فيها من وجوه الامور الثلاثة
 سوي الصلح القطع بان حركة زيد غير حركة عمر وحركة زيد اليمين غير حركة عمر في ذلك
 للوضع غير حركة عمر من موضع آخر وحركة عمر من نقطة معينة الى نقطة غير حركة عمر في نقطة
 اخرى وحركة عمر من نقطة الى نقطة بطريقها الاستقامة غير جارية باختصاصها في ذلك الكيف
 والوضع كان الاختلاف في ان وجه ما فيه اعني وجه التخصيص بمسئلتهم وجه ماضيه وما لا
 من غير عكس ولهذا الكيف وجوه التوسيع والزمان وما فيه وهذا من قوله ويجوز لها وجه ما يتبدل
 وجه المقدار والحل والقابل والارادة بقدر الزمان والاحتمال المقبول في وجه الحركة فيهما والقابل
 للوضع يعني انهما وجه التخصيص بالحركة وجه التخصيص في الامور الثلاثة الملائق بينه وبين
 بوجه التوسيع والزمان لا ستانزاهما وجه التماسك في حركة زيد في زمان معين لا يكون في وقتها
 معينة مملانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جسد الحركة والافضل في زمانه في وقت في زمان معين من بين
 ان من وضع الازمعة ومن مقدار الازمعة ومن كيفية الكيفية ومع اتحادها ليس اوضح على الازمعة
 لجواز التوسيع والتوسيع في زمان واحد واما وجه الحركة فلا عبرة بهما في كونها حركة واحدة
 تخصية في ان الحركة بحركة واحدة بحركة اخرى بل نقطع بحركة واحدة والحركة الصادقة عنهما
 واحدة تخصية بمصداق اتصال المتشاكلات في تلك الحركة بوجه التخصيص في غير ما يتوسيع

استناد

استناد بعضها الى الحركة والبعض الى الحركة اخرى غير ولا يتجزى فيها بالفعل والافضل في التخصيص الاستناد
 البري ان الحركة الفلكية مع اختلافها في نفسها وتقسيمها في اشياء اخرى والتخصيص في الاشياء
 في ذلك فلا يبطل وجهها التخصيص فاصح القول الثاني ان يكون له ان لا يكون متحركا وان كان لها في ذلك
 كان اترو عين الحركة الاول ان لم تحصيل المصطلح واجتماع متوسيع في اثر واحد شخصي في ان غيره في قول
 الاثر عن الحركة في قولنا اختار ان لا يتوسيع متساويان وذلك لا يبطل الوجه التخصيص الا انه لا يقال
 ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع عن الاستقامة في وجهها فلا وجود لها في الخارج بل في وجه الحركة
 بمعنى التوسيع في الوسط وعلى كل حال في وجه الحركة في وجهها فلا يتوسيع في وجهها في وجهها
 واقع بحركة في قولنا انما ان الحركة بمعنى التوسيع في وجهها فلا وجود لها في وجهها في وجهها في وجهها
 الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا على من الاعتراض في عدم وجودها في وجهها
 وجهها انما اراد واجملها الواحدة بالتخصيص في وجهها فلا وجود لها في وجهها في وجهها في وجهها
 الحركة اخرى كما هو ظاهر كلامهم فلا شك في ان لا تتعدى في وجهها لان وجهها في وجهها في وجهها
 يكون للحركة متساوية في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 بلا اشتباه فالصواب في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 معين في زمان معين لا يتعدى في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 ان الاستناد الى التوسيع لا يدخل في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 بالتخصيص في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 من ايراد المطلاع عليه واما تضاد الحركة في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 التضاد العرفي فقد يكون مضادا مع تماثل الحركة في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 واحدا مع تضاد الحركة في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 الازمعة والاعلى من وضعه في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 كما في الحركة الساعة والوجه والذات بالوقت القسري والظاهرة في التضاد بين وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها
 على وجه واحد لا تقبل على سبيل التماسك في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها في وجهها

طبيعي وعرض البصا ومقابلها والتركيبة للحركة خاصة ولا يتصور في السكن تركيبتها غير من البصا
 والتركيبة للحركة فان قيل سكنه الانشغال الارض مركبة من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما
 يتم التعريف في علته والتصور فيها الطبيعة فقط وان ارادة تركيزها الى الحركة وان كان
 من الطبيعي والارادة والظاهر ان يصير تعلم علته السكون عند عدم رجحان علته للحركة وهذا
 بخلاف الحركة فانها لما كانت قبل الشدة والضعف جازا جعلت عليتين على حركة واحدة ما في
 الحركتين الى تحت فقلنا انها ليست من الكمية شئ وانما للرجح عنها هو استدلال الحركة فيكون
 والحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض والحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل
 بقاها يمكن بلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مساوئيه مع الامور الخارجية والمخارجية
 قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا ليعرض له في الجسم
 والحركة قد يكون بسيطاً كحركة الحجر النازل وطبعاً من كون مركبة كحركة ساكن السفينة كما ظهر
 بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا تصح في المتحرك بالعرض لا متنازع حركة جسم الى الحركة
 بالذات الجويتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها اطلاقها باطلاق اما الدعوى فلان الحركة المركبة
 قد تصح في المتحرك بالعرض كحركة الحجر الذي لا سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك بحركة مركبة
 من الحركة القوية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رجح اليه بل الى سمت ميل الى مركز العالم
 وفي المتحرك بالارادة كالظواهر اذ رجح الى سمت غير طبيعياً فانه يتحرك منها بحركة مركبة
 بين السمتين اذ سمت رجح الى سمتها وطبيعتها واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الى
 الاتجاهين مختلفين بحركة ذاتية ممنوعة والسند لا مثله المذكور ولا يعمل الخفض في انواعه
 بما يقتضيه العقل اختناك المتكامل في الحصول في الحيز الذي هو جنس لا نوع الاربعه هل هو محل
 غير الاعتياد ام لا فانه لو جهاتهم واتباعه على انه يوجد معنى اخر يعامل بالحركة والسكون وهو
 الاصل في المتكاملين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة من ذلك المعنى المذكور الحائثة فاشتمل
 لا بطلان هذا التوهم بقوله ولا يحل الجنس والحصول في الحيز فلا انواعه الى الحركة والسكون
 بما يقتضيه العقل وهو الحائثة وذلك لان الحائثة عند محله بالكون الذي هو حصول الحيز
 فلو عمل الحصول في الحيز وانواعه بالارادة والامر في وقتها وهي نسبة الى الزمان الى الزمان

عج

الى العالمين القلائد التسع حتى وعن نسبة الشئ الى الزمان وهو كونه في وقتها فان قيل ان الشئ
 يقع في وقتها زمان ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمعنى ان الزمان حقيقي وحركته في الزمان
 لا يفضل عن كونه الكسفي في ساعته معينة وغير حقيقي وحركته لا كونه الكسفي في يوم كذا اذ
 كان الا ان الحقيقي من حيث هو لا يشترط فيه الاشتراك بان يتصف بشئ كثيراً بالكون في زمان معين بخلاف الزمان
 وهو لما كان متى نسبة الشئ الى الزمان اشار الى سوية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة حيث
 التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في اشفا الحركة بل هو ان يتقدم في الزمان
 والتقدم منها ما يكون في التقدم من الاشياء والتأخر منها ما يكون في التأخر من الاشياء لكن التقدم والحركة
 لا يوجد مع التأخر منها كما يوجد مع التقدم والتأخر من المشاهداً فان التقدم والتأخر في الحركة خاصة
 يلحقهما جميعاً ما هما الحركة ليست جميعاً مما هما للسافة فالحركة مقداراً بسبب تقدمه في التقدم
 والزمان هذا المقدار قبل العارضان لها باعتبار آخر وهذا ان هذا التقدم والتأخر العارضان في الزمان
 الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غير على ما ذهب اليه الحكماء
 على ما مر في بحث التقدم وانما تعرض المقابلة بالذات للتغيرات وبالعرض لمعرضها اي عرضت
 انما يعرض بالذات للتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وعرض لمعرضها في التغيرات كالجسم
 بالعرض فان ما لا يتغير في العرض له متبدياً باعتبار صفات متغيرة كاجسادها اذ ابطت
 معرض التغيرات لها بعرضها ولا يتغير رجح معرضها وعرضها لا يتغير رجح
 معرض التغيرات ولا عرضها الى الزمان لان معرض التغيرات متقدم على المتغيرات في تقدم
 المعرض على عرضها والتغيرات متقدمة على الزمان لان الشئ متقدم على مقدار التقابل
 فيكون معرض التغيرات متقدماً على الزمان لان التقدم على التقدم متقدم فلو قدر رجح
 او على ما يليه من الادوار والطر في عين الان المفروض كالنقطة يعني ان النقطة ليست حركية
 من الخط كما ان الحيز من الزمان وذلك لانه حيز مشترك بين الماضي والمستقبل الزمان
 والحيز المشترك بين الكمية المتصلة ليست حركية لها والاما ما يمكن تقسيمها الى اربعة اقسام
 هي الامهات المتغيرة يكون تباينها والتباين في حيزها وعدها في الزمان جارية وعارضة
 تغيرها لان حيز من الزمان لا يعلم الا ان ما تدرج في وقتها في الاول بطولها في الزمان
 لان الزمان اذا تقدم شيئاً فشيئاً يكون له ما مثله وقطعا فيكون زمانياً اي ينقسم الى اربعة

زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكونه ان عدمه متصلا بان وجوهه اذ لو لم يتصل به لكان الآتي الاولي الزمان
 الذي بينهما لا يوجد ولا معدوم وهو محتمل في الآيات يستلزم ترك الزمان منها وتفرق الزمان عن ان
 قسمتها انما باعتبار ان لا يمتنع التلاخي حصوله ما لم يكن به اتصاله ينطبق على الزمان كما ذكره في المتن
 حصوله في الآتي وهو غير المتلاخي ما ان يكون حصوله في طرف الزمان انما الآتي لان الزمان لا يكون المتلاخي
 في حد ذاته من غير ان يكون في حد ذاته في ما بين البداية والمنتها فيكون في ذاته طابو حيزه زمان قطعها على
 في الآتي والزمان معا كما حصل في المتن في ان يكون حيزه في ذاته ويقتضي زمانا وكلاهما في الحيزه في ذاته
 ان احدهما يستمر زمان بعد ذلك الآتي وهو الآخر اما ان يكون حصوله في الزمان لا يمتنع الانقطاع عليه بل
 وجهه يوجد في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا في هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان
 لانه الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجرم كل ان يفرض من انات زمان حركته فهذا الترتيب سلم بين
 الترتيب في ذلك الزمان والاول بين دخلي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحاصل في الزمان لا يفتقر
 الترتيب في حيزه الآتي في الزمان الذي بعد لا يمتنع الانقطاع عليه انما انقطاعه في زمانا بل يمتنع الانقطاع
 في ذلك الزمان ان الآتي يكونه في ان طرف ذلك الزمان وعلمه في جميع ذلك الزمان لا يمتنع في
 قبل الكلام في حدوث علم الآتي وهو في دخلي في كل ما هو غير الزمان والآتي بوجوده احدهما والآخر
 يمكن ان يوجد في انما انما في الزمان ان كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان انما موجود في زمان آخر
 وهكذا حتى يتسلسل وكذا ان كان موجودا في الزمان لكان ذلك الآتي في وجوده في ان آخر يلازم الشظا
 تمهيدا فلا يتم ان وجود الآتي في ان حيزه متصل ان علمه بان وجوده ولو سلم فلا يتم ان علم الآتي في
 قوله لانه الآتي اذا اندمج شيئا فشيئا يكون له امتداد وقطعا قلنا ان العلم الآتي شيئا فشيئا انما
 يقتضي ان يكون لان العلم امتدادا وقطعا لوجوده والزم ان في من السند امتزافا وصوره في العلم
 يستلزم حدوثه يعني فثبت ان العلم وهو ساسي الله تعالى حادث يلزم منه ما في الزمان
 لانه الزمان من جملة العالم الساسي للوضع وهو حيزه تعرض للحدثين بالنسبة اليه في وضع حيزه
 تعرض للحدثين بالنسبة اليه حيزه في ان اجزاءه بعضها الى بعض ونسبة بعضها ببعض في اجزائه
 والشيء غير ذلك ليس خارجا عنه او داخله فيه كالقيام فانه حيث لا انشأ بنفسه فيهما
 بين اجزائه ويجوز ان يكون له من قوة ووجهه من تحتها وليقد يصير الانشأ في وضعه اخرى فيه
 تضاد في ان القيام والانكسار وجوده في ان يتعاقبان على امتزاج واحد بينهما غاية الخلق في قوله

وضوء

وضعه في الشيء قد يكون امتدادا ونقصا من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
 بحيث يمكن ان يتناولها اشارة حيزه في النقطه بهذا المعنى ذات وضعه في الوجه السابع للملك
 وهو نسبة الملك الى الملك ويستحق الجزاء ويقع نسبة الشيء اي حيزه يحصل بالنسبة الى
 ملاصق محيطه باحاطة بما يتصل به انما له فلم يرد بالنسبة بمعنى المصداق بل ما يتصل به في حيزه
 ويكون ذاتيا كنسبة القوة الى اجابها وعرضيا كنسبة الانشأ الى حيزه الثامن والملك اسع في فعل
 ولان يفعل والحق تفرقهما فهنا ولا يلزم التسوية الثامن من المفعول التسوية وعمل يفعل
 تاثير الشيء في غيره على انما غير قادر كالحال الذي التسوية ما علم يتسوية التسوية وعمل يفعل
 الشيء في غيره على انما كالحال الذي التسوية ما علم يتسوية التسوية وعمل يفعل
 تسوية هاتين المثلين في ما يقع في ذلك اذ لو وجدنا في الخارج لا يفتقر كل منهما الى اثره في حيزه
 تاثيره وتأخره ان يلزم التسوية في ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير لا يجاد حتى لا بدعي
 الذي لا يفتقر للزمان من قبل ان يفعل وكل تاثير وحصله حتى لا يقع من قبل ان يفعل بل
 لك بل اذا كان الفاعل يفعل المنفصل من حال الى حال على الاتصال ولا استمرار في حال الفاعل في الفعل
 وحال المنفصل هو ان يفعل حال الشيء انما يؤثر في ان يفعل بل ان يفعل على الانشأ والفعل
 لانها قد يقال ان على الحاصل بعد انقطاع الحركة طفا المفعول كما كان توجهها الى غاية تسوية وقيل
 او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كلفظ ان يفعل وان يفعل مخصوص بذلك والله اعلم

ثم جابحت الاعراض بعون الله الملك
 الوهاب سنة ١١٢٢ هـ

والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله فقول المرنيب
فيما سبق ان جميع ما سوى الله ما حدث بل انما ثبت حدوث الاجسام
وعوارضها ولها المرنيب عند الملم وجود المحركات اطلق القول
بحدوث العالم لكن كالمثبت عند وجود المحركات لمثبت عند
عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في جواب المخرجة اما العقل
فلا يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فلهذا قيل ان يقول
لم لا يجوز ان يوجد الواجب ثم يبرهن الایجاب جوهرا مجردا ليس بحس ولا
جسماني قد بما قادر يكون هو الذي وجد العالم الجباني بالقدرة الخفية
ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجبية عند
المخالفة في الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صفة الفعل والترك
لا يتحقق في مكان صدور الازعة الموتر لكن صدور الازعة الموتر
اما واجب او ممنوع لا يخرج عن حد ما قلنا لان الموتر ان يستخرج شرط التاثير
وجب صدور الازعة لامتناع تخلف الازعة لثباته وان لم يستخرج
ونقر الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عرض الوجوب في الامكان
باعتبارين اى امكان صدور الازعة باعتبار القدرة وحدها اى مع
قطع النظر عن انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب لا يختص
لان في الاختيار بل بحقته فان القادر هو الذي يقع منه ان يفعل
بان يريد الفعل ووجوب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا يريد
الفعل ووجوب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب
صدور الازعة ان ارادته وجب صدور الازعة بالنظر الى استجماع

وجوده باعتبار انضمام الارادة اليها

الشرائط

الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يقربنا فاننا ندعى ان
صدور الازعة بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد الله
صدور الازعة الى ذات القادر قلنا تم ونقر بما للدليل الثاني ان القدرة
على الازعة بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الازعة ووجوب وجوده
فلا يمكن والترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن من الفعل ونقر بالجواب
ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع القدرة في الحال
بمنه بخلافها حال عدم الازعة لكتبتها عبارة عن التمكن من الفعل في الحال فلا
يناقبه عدمه في الحال بل يجمع معه ونقر بما للدليل الثالث ان الفاعل لو كان
قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى المظهر
فيين على التسوية لكن الازعة بطول عدم الاصل الى ان لا يثبت في الازعة
ما يترتق القادر وايضا عدمه فيجب ان يصح ان يكون متعلقا بالقدرة ولا يترتق
لان معناه التاثير ووجوب الازعة فلا يترتق ونقر بما اشار اليه بقوله
وانتفاء الفعل ضد الفعل يعني ان القادر هو الذي يقع منه ان يفعل وان
لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا لعدمه وعمومية العلة يستلزم عمومية
بمعنى عموم علة وهي الامكان القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اى ان
شاملة لجميع الممكنات لان علة المفدورية علة جميع الممكنات فالقدرة
في جميعها اما ان علة المفدورية علة في جميعها فلا تعلقها بالامكان وهو
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدر له تعالى
اقول لا شك ان الامكان علة المفدورية بل انها لو كانت علة للموتور والموتور ايضا
موجب او قادر ولو سلم فلا شك ان كل ما هو مقدر وله تم لم لا يمكن ان يكون
لبعض المفدورات خصوصيته بالنسبة الى بعض القادرين فان العلة

توزيع قطع النظر عن الارادة
في ان الارادة انما هي التي
الارادة هي التي تسمى بالقدرة
في ان الارادة هي التي تسمى بالقدرة
في ان الارادة هي التي تسمى بالقدرة

هو مقدر

وهذا ليجب ان لا يترتق الازعة لانها قدرة ارادة
شاملة على جميع الممكنات لا يترتق الازعة لانها قدرة ارادة
شاملة على جميع الممكنات لا يترتق الازعة لانها قدرة ارادة
شاملة على جميع الممكنات لا يترتق الازعة لانها قدرة ارادة

فان المعقولة القائلين بان افعال العباد مقدره لم يخصصون خلق الاجسام
 بقدره الباري ثم والمشهور الاستدلال على عدم القدرة ان المقضى
 للقدرة هو الذات لوجود استناد وصفاته الى ذاته والمقتضى للقدرة هو
 الامكان فان الوجوب والاستناع ^{بمعنى} يميزان المقدور به ونسبة الذات له
 جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على غيرها وهذا
 بناء على ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم ليس بشئ وانما هو في محض الاستباحة
 اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم وما
 يوجد من الوجوه خلافا للقدرة فان المعدوم لا مادة له ولا صور له
 خلافا للحكام والالام يتبع اختصاص البعض لعدم ورتبه بدون بعض كما
 يقوله الحكم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون حضوره لبعض المعدوم وما
 التابته المميزه مانعة من تعلق القدرة وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد
 المادة مجردة من الممكن دون ممكن كلفه وعلى التقديرين لا يكون ذلك اليات
 الجميع الممكنات على سوية والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الالهية
 سلامية في رعايتها التوفيقية فانهم قالوا ان جهة العالم خير الكثرة والشر الكثرة
 وان الواحد لا يكون خيرا شريرا اكل منهما فاعل على جهة فالما توفيقية والذ
 ايضا يثبت منهم قالوا فاعل الخير هو القوي فاعل الشر هو الظلمة وفساده فلا
 تقامه فان قيل لم قدر الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكاتم ارادوا ^{بمعنى} وانهم
 اخروا للمعارف فانهم قالوا التورحي عالم قادر بجميع بصير والجوئسته
 منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو برهان وفاعل الشر هو افر من ويعنون
 به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم
 الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره

لكونه
 معدوم
 دون
 وجوده

كما ينبغي عند طاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير المزمع كما ذكرنا
 والاحكام والتجزم واستناد كل شئ اليه دلالة العلم والاخير عام اتفق جمهور
 العقلاء على انه تم عالم والمشهور من استدلال المسكين وجهان اوردهم
 احدهما واستدلال الحكماء ايضا وجهان اورده المصم كيهما اما استدلال
 الحكمين فالذي اورده المصم هو انه فاعل فعل ^{فعل} عمل استقنا وكل كان
 كذلك فهو المراقا الكبرى فالقدره ونسبة عليه ان نرى خطوط المصلحة
 او سمع الفاظا فصحة بنى معان دقيقة واغراض صحيحة عالم قطعان
 فاعلمها عالم واما الصغرى فلما ثبت انتم خالق للافلاك والنعائم وما
 فيهما الاغراض والمجواهر وانواع المعادن والنباتات والاصناف
 الحيوانات على التمام وانظام واتقان واحكام تجر فيه العقول والارواح
 ولا يبقى بقا صلبها من الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة
 وعلم النجوم وعلم الانوار العلوية والسفلية وعلم الحنون والنبات
 مع ان الانسان لم يفتقر العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير
 سبيلا فان قيل ان اريد الانظام والاحكام من كل وجه فبعض
 هذه الآثار من مرتبة ترتيبها اذ خلق في اصلا وولادة لتنافع والمصالح
 المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو اوفى منه واصح فظلمت كذلك
 بل ان بناطخجة بالشر والافاق وان اريد الجهد وبعض الوجوه
 فجاءت آثار الموتورات في غير العقلاء بل كلها كذلك فان تميزت بالمار
 وشيخين التابيعان بهما فلنا المراد اشتمال الافعال والآثار لها
 على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملازمة للنعائم والبطا

طيف الاله وانتم طوفوا
 اذ انتم به صحيا
 طيف الصمد

الاعتقاد في ان العلم هو العلم
الذي لا يتوقف على غيره

للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلال وجاز ان يكون
نوعه ما هو كمال العلم بان شرف ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكرر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز ان قيل ^{بصحة}
عن بعض الحيوانات الخجما فالمتفة محكمة ترتيب مسانها قد يبرر معا
شها كمال الخلال وكثير من الوجود في الطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيها
بين الناس مشهور مع انها ليست من وفي العلم فلن الواسع موجود
هذه الأثار هو هذا الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها العلم قد ما
يفتدى الى ذلك بان يجعلها الله ثم عالمه بذلك او يلهمها حين
ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فانه قد ادى فاعل بالقصد
والاختيار لما تم ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصور وقد تمسك
كونه وقت تمسك في كونه عالما بالاداء المتعبه للكتاب والسنة و
الاجماع ويورد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ورتبها بما يجاب التوقف فانه
اذ ثبت صدق الرسل بالمعراج حصل العلم بكل ما الخبر وابه وان لم ^{يحظ}
بالبال كون المرسل عالما والمطابق هذا ما كبر في نعم تحته ذلك في صفة الكلام
على ما صرح به الامام واما دليل الحكمة فالاول منها ان الباري تم مجر
وكل حجة عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصي والثاني انه ثم عالم بذاته
واذا علم ^{بذاته} بما عدا جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم عند العالم وهو حاصل في ذاته فلان ذاته غير غائب عنه
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدئ لجميع ما عداه ايا بواسطة
او بدونها والعلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم ويورد عليه ان لا شك
ان العلم عبارة عنها ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشرف فيه في العلم

ان قيل ان العلم هو العلم
الذي لا يتوقف على غيره
فان العلم بالعلم
هو العلم بالعلم
الذي لا يتوقف على غيره
فان العلم بالعلم
هو العلم بالعلم
الذي لا يتوقف على غيره

فان العلم بالعلم
هو العلم بالعلم

التعارف بين الحاضر وما يحضر هو عند فلا يكون التي عالما بنفسه
كاشترط ذلك في الخواس فانها لا يدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها واما العلم بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم فتدبر
الكلام فيه مستقصي والوجه الخبير عني ثاني وجهي الحكمة عام اي
على انه ثم عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فالعلم
على انه ثم عالم ولا يدان على انه عموم علمه بالنسبة والنسبة لا يكون
الا بين شيئين متغايرين على طرفيها بالعرض ونسبة الشيء الى نفسه
حج اذا تعارفت هناك والجواب ضع كون العلم نسبة محض بل هو
صفة حقيقة ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى ذاتها ممكنة
فان قيل تلك الصفة يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم ولا يجوز ان
كونا متحدين فلنا هي مقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى
بينها وبين العالم وهما ممكنان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي
بعينها النسبة الاولى وهما بين المذكورين اعترت بالعرض
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة صفة بين العالم والمعلوم
لكن التعاريف الاعتباري كاف لتتحقق هذه النسبة والى هذا اشار
بقوله والتعاريف اعتباري يعني ان ذات الباري تم باعتبار صلا
حيثها اللطيفية في الجملة متغايرة بها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا نقد من التعاريف يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه لا يعلم
غيره مع كونه مبدئ ذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
منسنة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلوم كثرة الصور في الذات لا حد في كل

الجميع الموجودات والذات الله تعالى
اشارة الى العلم بالعلم
والعلم بالعلم
الذي لا يتوقف على غيره
فان العلم بالعلم
هو العلم بالعلم
الذي لا يتوقف على غيره

هذا هو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء

من كل وجه والحوادث انما قد ذكرنا فيما سبق ان علمه ثم بالاشياء
ليس بارشاد صور الاشياء فيه ضرورة بل الحصول الاشياء انفسها
عنده وكذلك علمنا به وانما وبالصور القائمة بها وذلك هو علمنا
حضورها وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارشاد صور الاشياء
ضرورة ان انكشاف الشيء على لغير الاجل حضوره بنفسه عند اقوى
من انكشافه عليه لاجل حضوره مثالي عنده والى هذا المعنى اشار
بقوله ولا يستند على العلم صوراً مغايرة للمعنى عند قوله لا
نسبة الحصول اليه اشده من نسبة الصور المعقولة اليه لئلا يتصور
ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
ذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للفاعل
بالامكان والوجوب اشده من الامكان ونظم من قال لا يعلم الجزئي
المتغير والمتشكك فلا وما المتغير فلانه اذا علم مثلاً ان زيد في
الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم وبعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم وبعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك بحاله والاول جوب
التغير فانه من صفة الى اخرى والثاني بوجوب الجهل وكلها هي حق
تبره الله سبحانه والوجوب شعور والتغيرية بل التغيرية في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصته او صفة حقيقة ذات اضافة
فعل الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافة فقط وعلى الثالث
لا يلزم تغير صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز
والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمنا
ليس علمنا زمانياً واقعاء زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بالزمان

معينه

متينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث منه ذلك انما كان
واقعاء الحال وما حدث قبله او بعد كان واقعاء الماضي والمستقبل
واما علمه ثم فلا اختصاص له بزمان اصله فلا يكون ثم حال ومثلاً
ومستقبل فان هذه صفة عارضة للزمان بالقياس الى ما يتحقق
بجزء منه اذ الحال مغاير زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان
حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا ان كان علمنا زمانياً
مجبباً بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بزمان معين
من اجزائه لا يتصور في حقه حالاً ماض ولا مستقبل فانه سبحانه
عالم بجميع الحوادث الجزئية والاشياء الواقعة فيها الا من جثت ان
بعضها في واقع الحاضر وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل
يعلمها علماً شاملاً لا متعدياً عن الدخول تحت الارضه ثابتاً ابدياً
الدهر ونوضحه انه تم للممكن مكائناً كان نسبة الى جميع الامكنة
على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصرف الزمان مغيباً
اليه بالمعنى والاستقبال والحضور بل كان نسبتبه الى جميع الازمنة
على سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له كل وقت
وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده واقفاً
فوعالم خصوصيات الجزئيات واحكامها بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن من حيث دخول الزمان بالكليات بل بعض الفضل وهذا
معنى قولهم انه لم يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما يوجد
من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصية

هذا هو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء
وهو العلم الذي هو العلم بالاشياء

فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا يتحقق
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون
ثابتاً مستقراً لا يتغير احد العلم

انها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من العلم بالعلية
 العلم بالمعلوم ينافي ما هو موهوم واما التي ينافي ادراكها انما يكون
 بالادراك جسمانية والجواب ان حركات المتشكلة انما يحتاج الى
 الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان ايضا
 محضتا وصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج
 اليها ومنهم من قال انه لم يعلم الحوادث قبل وقوعها والابواب
 ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا والثاني بطل للتباين
 الوجوب والامكان بيان اللزوم انما ممكنة كونهما حادثة وواجبة
 ابضا والا لم يكن الا يوجد في قلبه جهلا وهو محم والمجواب
 من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علته ومفيد الوجوب ولو
 سلم فبقول انما ممكنة لذاتها واجبة لغيره وهو يتعلق علم البارح
 تم بوجودها ولا ينافي بين الامكان بالذات والوجود بالغير الى
 هذا انما يقوله ويمكن اجتماع الوجوب ويمكن اجتماع الوجوب
 والامكان باعتبارين وكل قادر عالم على الضرورة انفق جمهور
 العقلاء على انه نعم حتى واختلفوا في معنى الخلق فقال جمهور المتكلمين
 انما صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء انما صفة توجب
 صحة العلم والقدرة وقال الحكماء ابو الحسين البصري من المعترلة
 انما كونه بحيث ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر فذكره بحيث اكتسبت
 النفس وتخصيص بعض الممكنة بالاجازة وقت يدل على اذ
 وليست زائدة على الذات والارادة التامة او تعدد القدر ما يعني ان

العلم
 كصحة

ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض ولا يعقل ان
 دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون له صفة
 التخصيص لا امتناع التخصيص بلا تخصص وامتناع احتياج التوا
 في فاعلية الى امر منفصل وذلك الصفة هي التسمية بالارادة لا ذهب
 الاشاعة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات ودهت
 وجماعه من روضة المعرلة كالمعقول والنظام والمفهوم والقدرة
 وافي القاسم البليغ ومحمد الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع وليست
 بالداعي واستدل المصنف على الارادة ليست امر الفرسوي الذي
 بان هذا الامر ان كان قد عاين في تعدد القدماء وان كان حادنا
 احتاج تخصيص وجوده وقت وتغيره الى اخره في قوله ان قول الروي
 التمام او تعدد القدماء لا راد على اى حال اذا كانت الارادة تسمى
 على الذات سواء كانت نفس الداعي او غير كذا وزائد عليه وذلك
 والفعل دل على تصافيه تم بالادراك والعقل على استجمالة الادوات
 يعني ان التمتع دل على كونه تم سمعا بصيرا وهو ما علم بالفرق من تسمية
 نبيا ومحمد والقران والحديث مما هو به بحيث لا يمكن النكار ولا
 تاويله ولينها الاجماع متفق عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كالمع
 تخسائر الفروقات الدينية وقلاج عليه بعض الاصحاب بل انه تم في كل
 حتى يصح كونه سمعا بصيرا وكل ما يقع له تم في الكلمات ثبت له بالفعل
 لان الخلق والصفة الكمال حتى يصح اتصافه بها فنقص وهو على الله تم
 محال وهذه الحق لا يتبينها بيان ان الحق في الغائب انما يقضى صحة
 صحة التمتع والغير واذا صار جاتا يتصرف به لم يتم برفقة تم بغيره صفا

العلم ان تلقى
 بالفرق سمع
 وان تلقى
 بالكل سمع
 تعقلا

الارادة التي
 في

البرهان في علم الخواص
 وغيره

ان العلم بالذات والافعال في حق
 والسمع والارادة التي هي العلم
 عند الحكماء هي منسوبة الى الذات مع

العلم بالذات والافعال في حق
 والسمع والارادة التي هي العلم
 عند الحكماء هي منسوبة الى الذات مع

الحق لم نجد ما يتبع بفتح فيه قول التمع والبصر اذا صار حيا يتصرف
 يتصرف بان لم يسمو كونه حيا لرف القضاة بمثل ذلك في حق الكا
 تم وايضا لا يسئل الى بيان بحالة النقص والافقة على الباري ثم سئل
 الاجماع المستند حجة الى الادلة السمعية ولا خفاة ثبوت الاجماع
 وقيام الادلة السمعية العظيمة على كونه سمعيا بصيرا فليقول
 على الاجماع في هذه المسئلة بل يقول على الادلة السمعية العظيمة
 كونه في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على التمع والبصر
 اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
 كثيرة احتاج الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من
 الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سائل
 بسوءه وذهب الشيخ ابو الحسين الاشعري الى ان التمع نفس العلم
 بالمسموع والبصر نفس العلم بالمعول وبصر وذهب سائر المتكلمين
 الى انها صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
 على انه متمم عن الالات فان كان التمع والبصر علمين متمماتهما
 على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين
 عليه كاهوراي الجمهور يقول الاحتياج لنا الى الالة ليس عجزنا
 وقصورنا وذات الباري تم لبراهة غل القصور يحصل له بلا الالة
 ما لا يحصل لنا الالهوا واجتبه الثاني للتمع والبصر عنتم بوجهين
 الاول انها باقية للحاسة غل المسموع والمبصر او مشروطان بهما
 الاحساسات وانه حجة حقة تم والجواب منع للمعدة الا
 اذا لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثير فينا كونهما نفسا للتاثير

حجة بر

الاشعري

والاشعري في كتابه في بيان حجة التمع والبصر

او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك المشاهد فلا شك ان التمع والبصر نفسا
 تم مخالفة بالحقيقة لصفنا نتا مجازا ان لا يكون سمعه ولا بصره نفسا
 ولا مشروطا به الثاني ان اثبات التمع والبصر في الازل ولا سمع ولا بصر
 خروج غل المعقول والجواب ان كلاهما صفة فذاته له تعلقات
 حادثه كالعلم والقدرة وعمومته قدرته بدل على ثبوت الكلام فوازن عن
 الاثبات عليهم السلام انه تم شكك قد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
 غير توفيق اخبار الله عز وجل بغير الكلام ليزم الوجود والحدوث
 الارباب الملوك والمذاهب في كون الباري ممشكلا وانما الملائكة تتبع كلامه
 ثم وقد مر وحدوثه وذلك لان ههنا قياسا متعارضين احدهما
 ان كلامه تم صفة له ثم ذكر ما هو صفة له فلو قد تم كلامه تم تقيمه وقد
 وثابها ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكما هو
 كذلك فلو كانت كل واحدة من تلك الالفاظ في الوجود فلو كانت
 ومنع بعض المقدمات مرورية امتناع حقيقة التعميق في الحاشية
 والذات ايضا قد يمان فضلا عن المصنف فلو صح القياس الاول ومنع
 كبر القياس الثاني والكرامية وافضل الحاشية ان كلامه حروف واصوات
 وسلموا القاطع انه لكنهم زعموا انها قد ابتدأت تم لتجزع قيام الحدود
 بذاته ثم يخلقها الله ثم غيره كغيره والنتيجة ومع كونه تم مشكلا ان خلق
 الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كاذهبا ليه الكرامة فهو نفسا القياس
 الثاني لكنهم قد حوزوا صغرى القياس الاول والاشاعة قالوا كلامه ليس
 جنسها لاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تم يسمى الكلام بنفسه
 وهو من لوازم الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قد تم صح القياس
 الاول وقد حوزوا صغرى القياس الثاني وللعقولة تتكلم الوجود الاول
 انه يعلم بالخير ويرزق من النبي حتى العوام والعيان بان القرآن هو
 هذا الكلام المؤلف للنظم والحروف المسموعة المنقبة بالتمجيد بحتم بال

فيها الراجح قسمت بفتح كواثر

قالوا كلامه تم حروف واصوات فهو
 ذاته ثم والله قد ورد في النواحي
 فيهم الجسد والخلق مع

والاشعري في كتابه في بيان حجة التمع والبصر

نفسه

عند انقضاء اجماع السلف واكثر الخلف التالى ان ما اشبهه وثبت بالقص
والاجماع وخواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
والله المخلص كونه ذكر القول ثم وهذا ذكر مبارك وقوله ثم انه لذكر كركت
ولعمرك عربيا لقوله ثم انا انزلناه وقرنا عربيا مرة على النبي ثم شهادة
النسب نظرا لآية ومثاله واجماع الامة مقروءا بالاسن للذجاج صموغيا
بالاذان للذجاج ولقوله ثم حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للذجاج
فان قيل المكتوب في المصحف هو الصورة والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا لا اللفظ
لان الكتابة لتصور اللفظ في جملة نعم المثبت في المعنى هو الصورة والاشكال
والاشكال مقروءا بالتحدي كقوله مجرا اجماعا مفصلا الى السور والايات
والايات لقوله ثم كتاب احكاما بانه ثم فصلت فابل للسخ وهو زيادات
الحدوث لانه اما نرفع وانتهى ولا شئ منهما مستعمل في القديم لان ما
ثبت قدمه اذ منع عنه واردة واقعا عقيب ارادة التكوين لقوله
انما قولنا الشئ اذا اردنا ان نقول له ان يكون اذ معناه اذا اردنا شيئا
قلنا ان يكون في قوله ثم ان امر وهو قسم عليه من احوال الازالة والله
الاستقبال لكونه جزاء وجوبا انه لانواع في اطلاق اسم القرآن وكذا
الله ثم بطريق الاستشراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة
والقرن والاصوليين والفقهاء وايه ترجع الخواص التي هي صفات اللفظ
وهي صفات اللفظ والاشكال والاشكال المقروءا بالتحدي كقوله مجرا اجماعا مفصلا الى السور والايات
والايات لقوله ثم كتاب احكاما بانه ثم فصلت فابل للسخ وهو زيادات
الحدوث لانه اما نرفع وانتهى ولا شئ منهما مستعمل في القديم لان ما
ثبت قدمه اذ منع عنه واردة واقعا عقيب ارادة التكوين لقوله
انما قولنا الشئ اذا اردنا ان نقول له ان يكون اذ معناه اذا اردنا شيئا
قلنا ان يكون في قوله ثم ان امر وهو قسم عليه من احوال الازالة والله
الاستقبال لكونه جزاء وجوبا انه لانواع في اطلاق اسم القرآن وكذا
الله ثم بطريق الاستشراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة

تتمد الى ان يكون
على وجهه ثم

رسولك

رسولك ثم انما اختلفوا فقبلها اسما لهذا المؤلف المخصوص الغائمه
بول لسان اخترعه الله ثم فيه حتى ما يقبل كل واحد سواء بلسان يكون
مثله لا عينه وانما وضع انه اسم له من حيث نيبان المحل فيكون واحدا
بالوع ويكون ما يقرأ القارى اى فاحتمل نفسه لامتد وهذا الحكم
في كل شعر وكما يثبت بيبان مؤلفه فان قيل اذا اريد بكله المنطق
فالمر في المسموعة وغيره اعبنا رغبين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله
ولما اذا اريد بكله الاذن وان يد بسا عهده من الاصوات المسموعة فاما
وجه تخصيص موسى بانه كلم الله ثم قلنا فينا وجه احد ما هو اختيار الامة
حجة الاسلام انه يسمع كلامه الاذن بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته
بلا حروف وكيف وعلى هذا مذهب عجمي ثمن الروية والسبع كما موجود في الآيات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق عرف العادة وتما
انه يسمع بصوت يجمع الجهات على خلاف ما هو العادة ونالها الله مع حجة
لكن بصوت غير مكتب للعبادة للعبادة على ما هو شأننا وعاصدا ان ذكر موسى
فانهم كلامه بصوت نولي تخلف تخلفه في كسب لاحد من خلفه والى هذا
الشعير المصور للمنازدي والاسناد ابو اسحق الاشعري وعلى التقديرين
فد يجعل اسم الجمع بحيث لا يصدق على البعض وقد جعل اسم الجمع على
على الجمع وعلى كل واحد من بهاضمه والجملة فان ان المكتوب في كل معنى واللفظ
بكل لسان كلام الله ثم في اعتبار الوحدة الشخصية وما بين ذلك كلام الله
ليس في لسان او قلب ولا حلا في مصحف ولوح فيراد به الكلام المصحف
ان هو الصفة لانه ومعنا من القول بحاول كلامه تقول ان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأديب والتمسك بالجملة
الوهم الى الشيء الا انى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجزاء صفات الدال على المدلول شائع فان مثل سمعت هذا المعنى

رسولك

رسولك ثم انما اختلفوا فقبلها اسما لهذا المؤلف المخصوص الغائمه
بول لسان اخترعه الله ثم فيه حتى ما يقبل كل واحد سواء بلسان يكون
مثله لا عينه وانما وضع انه اسم له من حيث نيبان المحل فيكون واحدا
بالوع ويكون ما يقرأ القارى اى فاحتمل نفسه لامتد وهذا الحكم
في كل شعر وكما يثبت بيبان مؤلفه فان قيل اذا اريد بكله المنطق
فالمر في المسموعة وغيره اعبنا رغبين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله
ولما اذا اريد بكله الاذن وان يد بسا عهده من الاصوات المسموعة فاما
وجه تخصيص موسى بانه كلم الله ثم قلنا فينا وجه احد ما هو اختيار الامة
حجة الاسلام انه يسمع كلامه الاذن بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته
بلا حروف وكيف وعلى هذا مذهب عجمي ثمن الروية والسبع كما موجود في الآيات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق عرف العادة وتما
انه يسمع بصوت يجمع الجهات على خلاف ما هو العادة ونالها الله مع حجة
لكن بصوت غير مكتب للعبادة للعبادة على ما هو شأننا وعاصدا ان ذكر موسى
فانهم كلامه بصوت نولي تخلف تخلفه في كسب لاحد من خلفه والى هذا
الشعير المصور للمنازدي والاسناد ابو اسحق الاشعري وعلى التقديرين
فد يجعل اسم الجمع بحيث لا يصدق على البعض وقد جعل اسم الجمع على
على الجمع وعلى كل واحد من بهاضمه والجملة فان ان المكتوب في كل معنى واللفظ
بكل لسان كلام الله ثم في اعتبار الوحدة الشخصية وما بين ذلك كلام الله
ليس في لسان او قلب ولا حلا في مصحف ولوح فيراد به الكلام المصحف
ان هو الصفة لانه ومعنا من القول بحاول كلامه تقول ان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأديب والتمسك بالجملة
الوهم الى الشيء الا انى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجزاء صفات الدال على المدلول شائع فان مثل سمعت هذا المعنى

رسولك ثم انما اختلفوا فقبلها اسما لهذا المؤلف المخصوص الغائمه
بول لسان اخترعه الله ثم فيه حتى ما يقبل كل واحد سواء بلسان يكون
مثله لا عينه وانما وضع انه اسم له من حيث نيبان المحل فيكون واحدا
بالوع ويكون ما يقرأ القارى اى فاحتمل نفسه لامتد وهذا الحكم
في كل شعر وكما يثبت بيبان مؤلفه فان قيل اذا اريد بكله المنطق
فالمر في المسموعة وغيره اعبنا رغبين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله
ولما اذا اريد بكله الاذن وان يد بسا عهده من الاصوات المسموعة فاما
وجه تخصيص موسى بانه كلم الله ثم قلنا فينا وجه احد ما هو اختيار الامة
حجة الاسلام انه يسمع كلامه الاذن بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته
بلا حروف وكيف وعلى هذا مذهب عجمي ثمن الروية والسبع كما موجود في الآيات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق عرف العادة وتما
انه يسمع بصوت يجمع الجهات على خلاف ما هو العادة ونالها الله مع حجة
لكن بصوت غير مكتب للعبادة للعبادة على ما هو شأننا وعاصدا ان ذكر موسى
فانهم كلامه بصوت نولي تخلف تخلفه في كسب لاحد من خلفه والى هذا
الشعير المصور للمنازدي والاسناد ابو اسحق الاشعري وعلى التقديرين
فد يجعل اسم الجمع بحيث لا يصدق على البعض وقد جعل اسم الجمع على
على الجمع وعلى كل واحد من بهاضمه والجملة فان ان المكتوب في كل معنى واللفظ
بكل لسان كلام الله ثم في اعتبار الوحدة الشخصية وما بين ذلك كلام الله
ليس في لسان او قلب ولا حلا في مصحف ولوح فيراد به الكلام المصحف
ان هو الصفة لانه ومعنا من القول بحاول كلامه تقول ان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأديب والتمسك بالجملة
الوهم الى الشيء الا انى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجزاء صفات الدال على المدلول شائع فان مثل سمعت هذا المعنى

و قرأه 2 بعض الكتب بيدى الثالث ان كلامه لو كان انزيا لم يكن
 2 اخباره 2 سمالات الاخبار بطريق المعنى كغيره كلامه مثل اننا ارسلنا نوحا
 وقال موسى وعيسى فرعون الى غير ذلك وقد صدق في بعض سبق وتوقفت
 ولا يتصور لبس على الازل فليس الكذب وهو محتمل على الله تعالى سيما في الحجاب
 ان كلامه الازل الى ان يتصف بالمضي والحال والاستقبال لعدم الزمان ولما
 يتصف بذلك فيما الازل بحسب العلاقات وحدوث الازمنة والاقوات
 وتحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول اللفظي عرجه وكذا القول بان المقصود
 بالمضي والمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تم
 بتمثيل امر ونفي واخبار واستخبار ونفي وغير ذلك فلو كان انزيا لم يكن
 بلا ما هو والنهي بل نهي والاحزاب والاشجار والنداء بلا مخاطب وكذا
 سفر وعبت لا يجوز ان يسب الى الحكيم وقدس وجاء عنه عبد الله بن
 سعيد القطان ان كلامه الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر غير ذلك ولما
 يصير احد الاقسام يقال ان الازل قيل وجود الجبر في غير ان يكون في جميع
 احاد النوع غير معتاد وايضا التغير على القديم في قولنا هو ازل ان امر
 واحد يعرض له النوع بحسب العلاقات الحادثة في غير ان يتغير هو نفسه
 وقد يجب بان السفر والعيب انما يلزم لو حوذب العدم وامر في عده
 واما على تقديس وجوده بان يكون طبعا للعدم فيكون فلا حاجة لطلب الازل
 نعم وليد الذي اخبره صادق بانه سيولد وكان اخبار خطاب النبي في امر
 ونوايه كما يحتمل بولد الى يوم القيمة اذ اختصاصه بانه جاهل بامر ونهيه
 في علم بطريق القياس بعيد جدا ثم في خطاب الحاضر في قصدا والعاين في العدم
 ميبون ضمنا وتعالى في الغيبة في كماله في هذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم
 مترد في ان معناه ان العدم ماسوخ الازل بان يتمثل وياتي بالفعل على تقدير
 الوجود والمعنى وم بما ماسوخ الازل لكونه مستمرا لا موقفا في الزمان وجوده
 صار بعدا لوجود ما هو الحاضر ان الامر لو كان انزيا لكان ابدان لان ما ثبت
 قد نه اشتمع عده في الكيف في الازل وهو يطابقا السادس ان الكلام
 لو كان انزيا لاستمر انك وابدا لما ذكرنا انما فلم يحسن كلمة موسى بل بالعدم وهو مطابقا

نوعه بالامر لان تصور الازل
 عاقبة في تفسيره ان لم يتصور في تمام

ليس

في الجواب

وجوابها ان الكلام وان كان انزيا لكان متعلقا بالاشخاص والافعال حادثه بارادة
 باحادته من الله ثم واختاره فيقول الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه ويقطع عنه يوفيه
 وينقل الكلام بموسى في الطور ويجدا يخرج الجواب في وجهه لغيره وهو ان القديم
 ليسوى بسببه الى جميع ما يقع بعلقته به كافي العلم فيعلم الامر والنهي بكل فعل حتى
 يكون للامور منها وبالكل والذم بقطعها وهذا الوجه منهم الزاخر على الا
 شاعر حيث لا يفتقر لوجود بالحسن والفتح العفدي بل بتعريفه صحة تعلق الامر
 بما يتعلق به النفي وبالعكس واختار للمذهب المضلة واستدل على ان الله تم
 شكلا بان قدرته تم عامة شامل لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات والاشياء
 الدالة على المعاني فليس فيصاح انصاف الداعي تم بالتكلم بمفهوم الحروف والاصوات الدالة
 على المعاني ولا شك ان عدم التكلم فيصاح انصافه به نفس وانصاف باصدا
 التبار وهو على الله تم محج وان نوقش في عدم التكلم كونه نقصا تاما اذا كان
 مح قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خلاف ان الله ليس له الكلام الا في غير
 ان يكون المحذوق كالمخاطب والاشارة قالوا المتكلم في قام به الكلام لا في وجوده
 ولو لم يزل لقطع باه من موجد المحذوق لا يمتنع في ان الله تم لا يمتنع
 يخلق الاصوات موصوتا واذا اذا سمعنا قائل يقول انا قائم بتسمية المتكلم
 وان لم تعلم انه الموجد لهذا الكلام وان علينا ان موجد هو الله تم كما هو على اهل
 الحق وجميع الكلام القائم بذات الله لا يجوز ان يكون هو المتكلم في المستعمل بل هو الذي
 لانه حادث ضرورة انه له ابتداء وانتهاء وان كونه الثاني في كل كلامه مسوق بالاراد
 مشروط بانقصائه فيكون له اول فلا يكون له اول فلا يكون قديما والاراد اول
 لما كان له الفناء لا يكون قديما لا اعتبار طر بان العدم على القديم فالجميع
 المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تم فتعين
 ان يكون هو الخلق النفسي اذ الثالث يطلق عليه اسم الكلام هو الذي يمتنع في الكلام
 النفسي فان من يورد صيغة زاس ونفي وانذار واخبار واستخبار وغير ذلك
 يجيد في نفسه معان يعبر عنها بان لفاظ التي يسميها بالكلام التي فالمعنى الذي يعبر
 من نفسه وريد وبه خلقه ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
 ولا صلواتها ويقصد المتكلم خصوصا في نفس الشا مع يجري على موجه هو الذي يسميه
 كلام النفسي وحدتها وانتم المقول وقالوا النفس اي كلام النفسي غير مقول وانه

القديم

قول الامم اوجد الكلام في الزمان كما في قوله الجواب
 الاول ان الله تعالى خلق الحروف والاصوات
 في القرآن وكلامه في القرآن
 في قوله تعالى وان الله تعالى خلق الحروف والاصوات
 في قوله تعالى وان الله تعالى خلق الحروف والاصوات
 في قوله تعالى وان الله تعالى خلق الحروف والاصوات
 في قوله تعالى وان الله تعالى خلق الحروف والاصوات

القديم هو الذي يسميه

وجوده ازل وابدأ واختلفوا ان البقاء هو صفة دائمة على الذات حتى يكون الصفات ثابتة اولاً ولا يتغير واتباعه الى الابد لان الواجب بان بالضرورة فلو كان يقوم به معنى هو البقاء كما العالم والقادر لان البقاء ليس بالسلب والاضافات هي ظاهر وليس ايضاً عبارة عن الوجود بل زائداً عليه اذ الوجود يتحقق بدهونه كما ان اللذة وتفقد بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كان الحدوث انما لك فانه وجود بعد العدم وهذا لا يكون الى ان يلبس صفة دائمة وناهم المم اشارة اليه بقوله ونفي الزيادة واستدلاله على وجوده احد هاتين العقول منه ثلثه اسم الوجود ولا معنى له بل هو الوجود من حيث انما الخاتمة الثانية وانها ان الواجب لو كان باقياً بالبقاء الذي هو ليس بنفسه فانه لما كان واحداً للوجود واجباً لذاته كونه ماهو موجود لذاته هو باق لذاته ضرورة ان بالذات لا يزول ابداً واذا اقر البقاء بصفة بقاء الوجود في الزمان الثلاثة لكان لزوم الملاحظة بقاء الذات الواجب موجود في الزمان الثاني كمرسوم ذاته واعتراض صاحب الصحاف ان اللذات ليس الا افتقار صفة اخرى نشأت في الذات ولا امتناع فيه كالزوجة فانها يتوقف على العلم والاعلم على الجوع وتزداد بان افتقار في الوجود الى امر سوى الذات بان الوجود بالذات اقول فيعود الى الوجود ولا يذلة بغيره انما ذلك البقاء وجود خاص في الذات بالذات مستدركاً في الذات لو كان باقياً بالبقاء لا يفتقر الى افتقار صفة البقاء الى الذات لزوم الدور والتوقف بنوع كونه الزمان الثاني على الاخر وان افتقار الذات الى البقاء مع استغنائها عنه كان الواجب هو البقاء لذات هتفت وان لم يفتقر احدها الى الاخر لا يفتقر تخفها مع ما ذكره صاحب الموقف لزوم افتقار الواجب لان كل الذات والبقاء يكون مستغنياً عما سواه اولاً افتقار البقاء الى الذات في افتقار البقاء الى الذات المستغنى عن جميع ما واحتملها هذا مع ان ما فرضه عدم افتقار البقاء الى الذات محلان افتقار الصفة الى الذات ضرورة في وطريقتها ان البقاء لو كان صفة زلية دائمة على الذات فانه به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان فيها هو باق بالبقاء لكن بقاءه نفسه لا رائد عليه حتى ٣ فلنا محجوز ان يكون الباري هم باقياً بالبقاء الذي هو نفسه والشرب بين وجود الوجود يدل على نفي الشريك في الوجود اي لا يمكن ان يتعد الواجب والذات فالتعيين الذي هو الذات ان كان نفساً له هبة الواجب او لا يذله فلا يتعد وان كان معللاً بان ينقل فلا وجود بالذات لا امتناع احتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعيين يقتضي الاحتياج في الوجود ذاته التي لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل ما للمهم

عالم

عامة قد قيله فان المهمة الواجبة الاربعة اذ اشق التبريد منها واذ اخرا قد هو عليه يستقيم الكلام فان قول ان كان نفس المهمة الواجبة فلا قد وان الرب الواجب ما منه في عليه هو وزد المنع على اللزوم فانه يجزم ان لا وجود له في كونها نفساً فانه بل محذور وكذا قوله وان كان معللاً بامر منفصل عن الواجب فلا وجود له بالذات ان الاربعة المهمة ورد المنع على اللزوم فانه يجزم ان يكون تعيين واجباً بل بامر منفصل عن نفسهم الواجب اعني ذات الواجب بل محذور ولا يوجب ان انفصال بين ذات الواجب ومهمومه لا نال فتدريج يكون متخاضاً ما احتجنا في الجواب في الوجود لو كان الواجب كونه متخاضاً كان كلاً منهما تعيين ضرورة وحق اما ان يكون بين الواجب والتعيين لزوم اولاً فان لم يكن بل جاز العكس كما انهم جاز الوجود في التعيين وهو محذور كما هو موجود متعين ووجود التعيين بمدد الوجود هو بمثابة كون الوجود ذاتياً بل يتلزم كون الواجب يمكناً حيث تعيين بل وجود وان كان بين الواجب والتعيين لزوم فان كان بالتعيين لزوم تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع بالوجود والوجود وان كان التعيين بالوجود وكلاهما بالذات لزم ختلاف المفروض وهو تعدد الواجب في التعيين المعلوم لزم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدهونه وان كان التعيين والوجود لا مرفصل للمهم الواجب واجباً بالذات لا استحالة احتياج الوجود والتعيين بلية احدهما الى امر منفصل وهو اقول قوله لزوم تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع بالوجود والوجود في زمان تقدم العلة على المع بالوجود والوجود فانه هو على تقدير كون المع موجوداً خارجياً والمع ههنا ليس كالمسبق من الوجود بل كالمورد الاعتبارية ولو تسلم فالموقوف معان للوقوف على احدها وجود الذات والاخرى واجب التعيين وايضاً فلهذا ما ان يكون بين الوجود والتعيين لزوم اولاً ان الاربعة التعيين الواحد للمهم من التعيين مختاراً ان لزوم بينه وبين الوجود فلهذا فان لم يكن بل جاز انما كذا لزم جواز الوجود بل بين التعيين قلنا هم وانما يلزم لولم يكن هناك تعيين لفر وان اردنا بالتعيين احد التعيين الاعلى التعيين فقوله وان كان التعيين بالوجود وكلاهما بالذات لزم ختلاف المفروض وهو تعدد الواجب فلهذا بالتعيين للم لازم غير مختلف قلنا مستلكن لزوم احد التعيين لا على التعيين لا ثبات التعدد وهو اي وجود الوجود يدل على نفي المتل أيضاً اي الواجب لا يكون له مثله ولا كذا كذا والتعيين صهبة مشتركة بينهما وجود عارض لا امتناع ان كذب الواجب كما سبق

فان كان الواجب بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان التعيين بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان الوجود بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان الواجب والتعيين بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان الوجود والتعيين بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان الواجب والوجود بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان التعيين والوجود بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل
فان كان الواجب والتعيين والوجود بالذات فانه لا يفتقر الى امر منفصل

لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم مبينه ويدل على ذلك التركيب المتعلق به
 بنوع التركيب من اجزاء المعقبة كالتركيب من اجزاء العناصر والتركيب من اجزاء الحارجات
 لتركيب في الخبر ان والسقف لما بيننا ان الواجب لا يكون مركبا لذنه وان خارجا على
 معنى الضد لان الضد بين الشارح الموضوع متعاقبا والواجب لا يكون الموضوع وعلى
 معنى الخبر ايضا ان الواجب لا يكون مجردا وان لم يكن امكان الواجب وجوب الممكن لان
 الواجب لو كان في مكان كان محتاجا الى الوجود في ذلك المكان المحتاج الى الغير فلو كان الواجب
 وكان المكان مستغنيا عن ذلك المكان قد يوجد دون الممكن لان المكان الحلال والمستغنى عنه
 يكون مستغنيا عن اسواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى
 التعديل من يلزم ان احتياج الواجب الى الغير في ذلك الموضع فيلزم وجود الممكن اقول لان
 في خبر الواجب هو الاحتياج الى الغير في ذلك الموضع والواجب هو المحتاج الى الغير في ذلك
 الموضع فيلزم ان يكون الواجب مستغنيا عن المكان غير الممكن في وجوده ثم قد لان المكان
 قد يوجد بدون الممكن فلنا سلم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما فرضنا هذا ولو لم يكن غير
 ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل الخبرات وتخالط الواجب بالانبي في العبادات
 واما ان يكون في البعض دون البعض فانه كان لمخصص لزم احتياج الواجب في ذلك
 المخصص والاول في جميع بل في جميع احوال يكون المخصص هو الازالة على ان
 الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياج صفة لغيره كما ذكرنا
 انفا ولما لو كان في مكان كان المكان قد يما وقد بينا ان العالم حادث ولما لو كان
 متغيرا كان جوهره ان يستحال كون الواجب عينا فاما ان لا ينقسم ويصح ان يكون جزءا في خبري
 وهو حق ان يشاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وينقسم ويصح ان يكون جساما ولا يجمع
 حادث لما بيننا في حد وثلاث جسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب في مركبه
 وعلى معنى القول ان المكون هو الموصول على سبيل النتيجة وانما يبقى الوجود لذاته
 وايضا ان حيزي فيكون في انقسام لزم انقسامه بحسب انقسام الحيز فيكون لم
 ينقسم كان الواجب جزءا في انقسامه اقول هذا لا ينافي كون حاله مجردا وذهب بعض المنصفين
 الى انه غير العارفين والنصارى في حيلولة عيسى فان اردوا بالحل هذا المعنى
 وان اردوا غيره ذلك فلا يمكن فغيره وانما يتاخذ الابدان تصوير معناه ويدل على ان قاربه
 لما ذكرنا ان انبيس لا يتحد ان اقوزة حيز في وجوده الوجود لذاته نظر لا يخفى
 على المتأمل وقال بعض المنصفين ان الشئ العارفين بها من مراتبه انتمى صفة فيضار الواجب
 مرادهم وحد وهذا المرئيه هو الغنائمة التي هي في ان كان المراد بالاعاد ما ذكرنا فلا شك
 انه يد وان كان المراد به غيره فلا يمكن فغيره ولا يشاء انما لا يتصورها هو المراد وهو يد
 على نفي الجهة لان كل صفة في جسم او جسماتي وكل صفة منها هي الحوادث للبدان في ذلك

ان الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم مبينه ويدل على ذلك التركيب المتعلق به بنوع التركيب من اجزاء المعقبة كالتركيب من اجزاء العناصر والتركيب من اجزاء الحارجات لتركيب في الخبر ان والسقف لما بيننا ان الواجب لا يكون مركبا لذنه وان خارجا على معنى الضد لان الضد بين الشارح الموضوع متعاقبا والواجب لا يكون الموضوع وعلى معنى الخبر ايضا ان الواجب لا يكون مجردا وان لم يكن امكان الواجب وجوب الممكن لان الواجب لو كان في مكان كان محتاجا الى الوجود في ذلك المكان المحتاج الى الغير فلو كان الواجب وكان المكان مستغنيا عن ذلك المكان قد يوجد دون الممكن لان المكان الحلال والمستغنى عنه يكون مستغنيا عن اسواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التعديل من يلزم ان احتياج الواجب الى الغير في ذلك الموضع فيلزم وجود الممكن اقول لان في خبر الواجب هو الاحتياج الى الغير في ذلك الموضع والواجب هو المحتاج الى الغير في ذلك الموضع فيلزم ان يكون الواجب مستغنيا عن المكان غير الممكن في وجوده ثم قد لان المكان قد يوجد بدون الممكن فلنا سلم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما فرضنا هذا ولو لم يكن غير ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل الخبرات وتخالط الواجب بالانبي في العبادات واما ان يكون في البعض دون البعض فانه كان لمخصص لزم احتياج الواجب في ذلك المخصص والاول في جميع بل في جميع احوال يكون المخصص هو الازالة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياج صفة لغيره كما ذكرنا انفا ولما لو كان في مكان كان المكان قد يما وقد بينا ان العالم حادث ولما لو كان متغيرا كان جوهره ان يستحال كون الواجب عينا فاما ان لا ينقسم ويصح ان يكون جزءا في خبري وهو حق ان يشاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وينقسم ويصح ان يكون جساما ولا يجمع حادث لما بيننا في حد وثلاث جسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب في مركبه وعلى معنى القول ان المكون هو الموصول على سبيل النتيجة وانما يبقى الوجود لذاته وايضا ان حيزي فيكون في انقسام لزم انقسامه بحسب انقسام الحيز فيكون لم ينقسم كان الواجب جزءا في انقسامه اقول هذا لا ينافي كون حاله مجردا وذهب بعض المنصفين الى انه غير العارفين والنصارى في حيلولة عيسى فان اردوا بالحل هذا المعنى وان اردوا غيره ذلك فلا يمكن فغيره وانما يتاخذ الابدان تصوير معناه ويدل على ان قاربه لما ذكرنا ان انبيس لا يتحد ان اقوزة حيز في وجوده الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المنصفين ان الشئ العارفين بها من مراتبه انتمى صفة فيضار الواجب مرادهم وحد وهذا المرئيه هو الغنائمة التي هي في ان كان المراد بالاعاد ما ذكرنا فلا شك انه يد وان كان المراد به غيره فلا يمكن فغيره ولا يشاء انما لا يتصورها هو المراد وهو يد على نفي الجهة لان كل صفة في جسم او جسماتي وكل صفة منها هي الحوادث للبدان في ذلك

ويدل على معنى حلول المصادف في ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمنع ان يتصف بالحدوث اعلى الموجود بعد العلم فان ذلك كآية واما ان تصافه بالتوابع بالحدوث
 بينهما ما لم يكن لكونه غير رازق لذات الميت رازقا للموجود بالصفات
 الحقيقية المعقبة المتعلقة بكونه عالما بهذا الحادث وقادر عليه بخلافه وانما
 يوجد الازالة لوجان انصافه بالحادث لجان انصافه عليه وهو يطابقه
 ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الحلو مع
 جواز انصافه به نقضا اذ ان اتفاقه قد فعل عنه فيلزم حدوثه وان لم يتصف
 الكمال امتنع انصاف الواجب به لان اتفاقه على ان كماله انصاف هو بلزم ان يكون
 صفة كماله واعرضه في الازالة ان الحلو صفة الكمال فنصفا كما يكون لو لم يكن
 حال الحلو متصفا بكماله لكونه في ذاته شرط الحدوث هذا الكمال ونفك ان
 دائما ينوع كالاتفاق افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصوله كالاتفاق
 مشروطا بغيره والالتفات على ما ذكره الكمال في الحركات ان ذلك في الحلو عن
 كافر فيكون شرطه حصوله كالاتفاق افراده بغيره كما لا يكون
 نقضا واجيب بان ذات الواجب هي الحوادث وكما ان يتلوه عن
 الحوادث في حوادث اذ لو كان في ذات الواجب وجود الحادث في الازالة وانما
 اقول الملائمة متنوعة والثاني وهو المقدم عند الحكم لان انصاف الحادث
 تية وهو على الله تعالى واعرضه عليه بان ان اريد التغير مجردا لا يتفاد حل
 الى حاله فالكري نفس المشاعر في وان اريد التغير الواجبة وانما وانفعال
 غير التغير الصغرى متنوعة لجواز ان يكون الحادث معلوما لذات بطريق
 الاضمار او بطريق الايجاب ان يقتضي صفة كالاتفاق افراده
 ابتدا كل كماله بانصاف الاخر كالاتفاق عند عدم ذلك انه لو وصف
 بالحادث لزم جواز الازالة الحادث بوصف الحادث وهو بطريقه ان
 ماله اول والاولى ما كان اول له وجما للزوم انه يجوز انصاف ذلك الحادث
 في الازالة لوازمت استحالة انقلابه الى الجواز وجواز انصافه بالنتيجة
 يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازالة فيلزم جواز وجود الحادث في الازالة
 وجوابه ان الازالة في حاله الانقلاب جواز انصافه في الازالة على ان يكون
 الازالة في الجواز وهو يستلزم الازالة جواز الحادث لجواز انصافه

يمكن

ان الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم مبينه ويدل على ذلك التركيب المتعلق به بنوع التركيب من اجزاء المعقبة كالتركيب من اجزاء العناصر والتركيب من اجزاء الحارجات لتركيب في الخبر ان والسقف لما بيننا ان الواجب لا يكون مركبا لذنه وان خارجا على معنى الضد لان الضد بين الشارح الموضوع متعاقبا والواجب لا يكون الموضوع وعلى معنى الخبر ايضا ان الواجب لا يكون مجردا وان لم يكن امكان الواجب وجوب الممكن لان الواجب لو كان في مكان كان محتاجا الى الوجود في ذلك المكان المحتاج الى الغير فلو كان الواجب وكان المكان مستغنيا عن ذلك المكان قد يوجد دون الممكن لان المكان الحلال والمستغنى عنه يكون مستغنيا عن اسواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التعديل من يلزم ان احتياج الواجب الى الغير في ذلك الموضع فيلزم وجود الممكن اقول لان في خبر الواجب هو الاحتياج الى الغير في ذلك الموضع والواجب هو المحتاج الى الغير في ذلك الموضع فيلزم ان يكون الواجب مستغنيا عن المكان غير الممكن في وجوده ثم قد لان المكان قد يوجد بدون الممكن فلنا سلم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما فرضنا هذا ولو لم يكن غير ان يكون في جميع الاحيان فيلزم تداخل الخبرات وتخالط الواجب بالانبي في العبادات واما ان يكون في البعض دون البعض فانه كان لمخصص لزم احتياج الواجب في ذلك المخصص والاول في جميع بل في جميع احوال يكون المخصص هو الازالة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياج صفة لغيره كما ذكرنا انفا ولما لو كان في مكان كان المكان قد يما وقد بينا ان العالم حادث ولما لو كان متغيرا كان جوهره ان يستحال كون الواجب عينا فاما ان لا ينقسم ويصح ان يكون جزءا في خبري وهو حق ان يشاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وينقسم ويصح ان يكون جساما ولا يجمع حادث لما بيننا في حد وثلاث جسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب في مركبه وعلى معنى القول ان المكون هو الموصول على سبيل النتيجة وانما يبقى الوجود لذاته وايضا ان حيزي فيكون في انقسام لزم انقسامه بحسب انقسام الحيز فيكون لم ينقسم كان الواجب جزءا في انقسامه اقول هذا لا ينافي كون حاله مجردا وذهب بعض المنصفين الى انه غير العارفين والنصارى في حيلولة عيسى فان اردوا بالحل هذا المعنى وان اردوا غيره ذلك فلا يمكن فغيره وانما يتاخذ الابدان تصوير معناه ويدل على ان قاربه لما ذكرنا ان انبيس لا يتحد ان اقوزة حيز في وجوده الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المنصفين ان الشئ العارفين بها من مراتبه انتمى صفة فيضار الواجب مرادهم وحد وهذا المرئيه هو الغنائمة التي هي في ان كان المراد بالاعاد ما ذكرنا فلا شك انه يد وان كان المراد به غيره فلا يمكن فغيره ولا يشاء انما لا يتصورها هو المراد وهو يد على نفي الجهة لان كل صفة في جسم او جسماتي وكل صفة منها هي الحوادث للبدان في ذلك

في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف بل يزم جواز انية الحادث ولا خفا
 في الازل جواز انية الحادث بمعنى امكان الوجود في الازل لا في الية جواز
 يعني انه يمكن في الازل وجوده في الازل ^{فان} ان قابلية الازل لايجاد العلم
 متخلفة في الازل بخلاف قابلية الازل في العالم في الازل اي يكون في الازل ان
 يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وبني هذا الكلام ان يعتبر الحادث شرط
 المدوت واذ فلا خفا في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز التصاق
 بالحادث لزم عدم وقوع الحادث فيكون حادثا لما سبق ان كل ما لا يتلوه في الازل
 فهو حادث اما لا زمة فلو جاز من احدها ان المتصف بالحادث لا يتلوه
 وغضبه ضد الحادث حادث لا يقطع الى الحادث ولا شيء من القدم كك
 لا تفر في الحادث ثبت قدمه اضع عدسه وثانيها انه لا يتلوه في قابلية
 وهي حادثا متعلقا بنية ^{النية القابلة} بنية جواز انية المقبول في الازل
 انية الحادث وهو جواز وكذا الوجهين ضعيفا ما لا يقلان اريد البعد
 ما هو للتعرف فلا يتم ان كل صفة ضد وان الموصوف لا يتلوه في القدمين
 وان الازل مجرد ما ينافيه وجوده باكان او عدمه بل حتى ان عدمه كل شيء ضد له
 ويتجمل المتلوه فلان من صد الحادث حادث فان القدم والحادث
 ان جعل من صفات الموجود خاصة تقدم الحادث قبل وجوده بل هو تقدم
 والحادث وان اطلق على المعلوم ايضا باعتبار كون غير مسبوق بالوجود او
 مسبوقا له هو تقدم واستناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
 العلم الازل في كل حادث واصا الثالث فان القابلية اعتبارا عقلي معناه امكان
 الاتصاف ولو سلم فانيتها انما يقضي انية جواز المقبول في امكانه لوجود
 انية بل يزم الجواز وقد عرفت الفرق واجمع المحض لوجود الازل الاتصاف بطلانه
 ثم متكلم سميع بصير لا يتصور هذه الامور الا بوجود الخاطي المسمى بالمتصور
 وهي جاذبة فيجب حدوث هذه الصفات القائمة ببنائه ثم واجب ان الحادث
 تغلق تلك الصفات وانه ايضا في جوارحه في الثاني المتعلق للقبول اما
 كونه صفة مع وصف القدم وهو كون غير مسبوق بالمعوم وانه سلب لا يوجب
 جزا لوجوده في الصفة فتعين الاول فيصع قيام الصفة الحادثية والجواز فيصع
 لجواز ان يكون المتصف حقيقة الصفة القديمة وهي الخاطي حقيقة الصفة الحادثية
 ولا يلزم اشتراط الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحادث ما لا يشترط

انه تطاردا خالقا للعالم بدون الم يكن وصار علما بانه وجد من ان كان عالما بانه موجودا
 في صفة كالتقريب وصفه العالم واجيب بان التصرف في الاضافات فان العلم صفة حقيقة متعلق بالعلم
 يتغير فلك التعان بجذبه والخالق من الصفة الاضاق من المتغير والمتغير متعلق بالخالق
 وقال الكلامية اكثر العقلاء يوافقنا في قولهم صفة العلم لا تفر ببلانها تطاوان اكثره بالان فان البيان على
 ان الازل والكره كصدا تان لا في كل من المراد والجماديه كصدا تان في ذاته وكذا السلب على السلب
 بجزء من جودت السبع والسر والسر في الحسين ثبت علوما في جودت ولا شعور في السبع وعلى ان
 الحكم القائم بذاته وتواترها وعما عدم بعد الوجود فيكون حادثا في الفلاسفة قال ابو جواد
 مع عرض الحجة والقبول في السحنين لذاته كطابقا وجيبان للتغير في الاضافات وهو جواز وكذا
 انفا وتغير محل النزاع الصفا على انية اتم حجة حقيقة محضة كالميراث وصحة حقيقة خلت اضافة
 كالعالم والقدرة وضايفه محضة كالمعجزة طلبة في وعملها الصفة السلبية في النسبة
 الازل في الصفة في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز
 فيه نفسه ويجوز في تعلقاته اوله والذات المثلثة بل هو في صفة متعلقا فان
 اي قسم كان وتخصيل العمري مع عموم الادلة خطاه ويدل على ان الجواز ايضا وجيبان
 محتاجا في جودت هو فيما يرفف عليه وجوده الى امر غير ذاته والامكان وجبا لانه متعلق على ان
 مطلقا في جواز كان متجيبا او عقليا فان الواجب على الاصل الامداد والذات الثاني من حيث
 والذات متعلقا من ان يكون شئ متعلقا به الا ان شئ لا يكون متعلقا بالمبدأ وبذلك على الازل
 لانها من تواجب المراج وطا انه مستحيل جواز الوجود تطا وحصل الازل بل ان اجب ملان الملكا
 تطا الازل للعقلية فانهم يرون الازل اوله واللام من جملته ملائم من ان ذلك الازل في ذاته
 وذلك ضروري يشهد به الازل ثم ان كل الازل تطا اجل الكلمات وطولها كما في الازل كما في
 لذاته اقوى الذات وذلك قاله اجل مستحيل بل الازل بذاته تطا وعرضه على باره الازل
 التي يتوسطها الازل هي فضل ذلك الملائم فيكون معلوم وانها ريد انها حاصله البتة عند اوله الملائم
 يتخلف ذلك با ذلك دونها وذلك فانها تحتلفان قطعا والمخاطب والحوال واصفا الازل في عينها
 وجوب الوجود يدل على ان كل خلاف الشئ في الازل شعري فانها قال انه تطا متعلقا بانه بذاته العلم

فيتم هذا المحصل الحادث وكره صفة

فيكون ان يكون الاشتغال بالعلم والخراف التسمية لم يحفظ بالهنة السلسلة حتى سئل هانده
فطلب العلم وحطرت به المودة من ناظر ايضا طالب الذي فاجرا على السؤال لبتين له جلد الخلال
واجب يلج التمام ان الشيخ المصطفى بالعلم جاهل في معرفته الله كما وما يجوز عليه ويتبعه من احتمال التفرقة
ومن حصل طرفا من علم الكلام حتى لا يدركه الشك والظن في معرفة العوجا التي لا يسلكها احد من العقلاء على
الوجه الثاني ايضا بان تعلم يعلق الرتبة على استقرار الجبل مطلقا وحالة السكنى ليكون يمكنه ان يقب
النظر بدلالة الفاء وحسن حاله الترتيل والانديك والتم إمكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها معلق على
استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكنى والحركة والازم الاضمار في الكلام فان قيل
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرتبة فيها كذا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال حركته
او سكنه لكن في الاستقرار وعقد النظر بدليل الفاء وان ظننا بركة السكنى السابق واللاحق فان قيل ويرد ان
لا يستلزم وجود المشروط قطنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون واخلافيه وما امره
التعليق في فاعله ما يتم به عليه العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعله من ذلك المثلين وما اعلى
عليه وايضا الاستقرار حال الحركة كما يمكن بان يحصل بديل الحركة السكنى ومن العطف ان انزى الاعراض
كاللوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكنى والاجتماع والافتراق وذلك نظرا ونفي الحواشي في ذلك
لانا نرى الصلوات والعرض والاسم وهذا بمنزلة الطويل من العرض وبغير الطويل بل من الاصل وليل الطويل
عرضين قائمتين بالجسم اتفرقتين انهما مركبتان الجبل هو الغزوة فالطويل مثلا ان قام جبري واحد منها
فذلك الجبري يكون الجبر امر جبر آخر فيقبل القسمة حذو وان قام بالجزء من جبر واحد لم يقام العرض
بجانبه ويخرج في رتبة الطويل هو رتبة الجبر هو الرتبة التي لم يشأ خذ ثبوت صحة الرتبة مشتركة بين
الجبر والعرض وهذا الشيء هو علة تخصص بحال وجودها وذلك لتحقيقها عند الجبر وانما
عند العلة فانه لا يوجد الا على ان كانت معدومة كما لا يستحال ان فيها من رتبة بالضرورة والاشارة
تحقق ان في حال الجبر غير متحقق حال العدم كما ان اشتقا الشيء بحال الجبر ترجيح بلا مرجح
الشيء على تقدير استغنائه عن العلة لا يلزم في الجبر والعدم على سوا هذه العلة المعنى فلا يلزم
ان يكون مشتركة بين الجبر والعرض لكن معلوما مشتركة بينهما والازم تعليل الامر بالحدود
الشيء من رتبة العلة المختلفة تدعى الامور المختصة اما بالجبر وله بالعرض وهو غير جائز لما في جبر العلة

وهذه العلة المشتركة اما الوجود والذوق اذ لا مشتركة بين الجبر والعرض سواهما فان الاشتغال
الرافق الا لان في صفة عامة يتوهم ان رتبة علمه معصية في حق هذا يمكن للذوق لا يصلح ان يكون علة
الشيء لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدمه سابق والعدم لا يصلح ان يكون خبرا للعلة كما ان
صفته اثبات فلا تصفة العلم والما هو مكتوبه فان العلة المشتركة هي الوجود لا الوجود
مشتركة بينهما وبين الوجود تقدم من اشتراك الوجود بين الموضوعات كلها اختلف في الرتبة
متحققة حتى الواجب لا يخفى ان رتبة العلم هو المطلق بل ان رتبة الجبر في حق
ذكر من دليله مع اثباته على ان رتبة العلم في حقها من غير متنازع وامر من واحد يمكنه من
بمعناه يقوى عندنا على تمامه في محل ثم يقوى ذلك العرض تماما في محل آخر لا يمكن ان يكون
واحد يجمع هاتين من حيث الجمعي فان لم يسبق ترتيبه والازم هو الرتبة الثانية دون الاولى
تسليمه فقد عرض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الروين ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للرتبة لا للعرض والاشارة على اقسامه الاكثر من فالاعتراض ان العلة مع معناها الا ان
وهو امر اعتباري لا يفتقر للعلة من جبر بل يفتقر للذوق الذي هو ايضا امر اعتباري
ان ما لا يتحقق له في الاصل متعلقا للرتبة بالعلم الثاني انه لا حصر للشيء كونه في الذوق
والوجود فان الامكان ايضا مشترك في العلم والوجود فاعلم ان الامكان اعتباريا
لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرتبة به وايضا علة الشيء لا يمكن ان يكون مشتركة
والامكان ليس كفاية المعدوم يتصف بالامكان فيان ان يقع رتبته وهو شرط بالذات الثانية
الى الحد الذي قد جعله جليين مختلفين كالحركة والسكنى فلا يلزم ان يكون له على المشترك
علة مشتركة وما ذكر من ان الامر لا يصلح بالعلل المختلفة انما هي الواجبات التي هي
ان رتبة العلم ان متعلق الرتبة لا يجوز ان يكون من خصوصية الجبر كما والعرضية بل يجوز ان
يكون يتشاك في ذلك القطع باننا قد نرى الشيء ونذكره له من رتبة ما من غير ان يذكر له
جبر او عرض فاختلافه ان تذكر ما هي رتبة خصوصية الاحكام التي هي انما او في سابق
اختص بل نرى رتبة العلم يتعلق رتبة واحدة بغيره من غير تفصيل لما في الجبر
والاعراض ثم قد يقال ان رتبة العلم هو الوجود والاعراض وقد تغفل عن التفصيل

الاشارة
على
الاشارة

لا يخلو عنها ما سئلنا عنها وان استقصينا فالتام فاعلم ان ما يتعلق به الروي هو الذي يشترك
بين الرجوع والعرض لا الخصم الذي بها الاختلاف وهذا مع كون علة الروية مشتركة بين الرجوع والعرض
قبل ان يكون للطلقة المشتركة بين خصائص الهويات امر اعتباري كغيره مما يشترك في علة
بها الروية اصلا بل المبدأ من رتبة تلك الصور المذكورة عن خصوصية ذاته الموجبة الا ان اركانها
اجمالي الايمان به علة تفصيلها فان من رتبة الاجمال متفاوتة وقوة وضعها فليس يكون كل اجمال
وسيلة الى تفصيل اخر والمبدأ وما يتعلق به من الاحوال الرابع بعد ثبوت كونها الرجوع من العلة
وكونه مشتركا بين الرجوع والعرض وبين الرجوع والاعتراض من جهة رتبة وجه رتبة كذا في رتبة
الخصوصية الجوهرية والعرضية شرطها او خصوصية الالجبية ما نعمة عنها ووجه اندفاعه
وجه الروية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها غير حدى بل الامتناع لوجه الروية الا اذا كان شرطية
المانعة انما يقتضي تحقق الروية لا تحققها واغراضها بوجوه اخرى انما لا يتم اشتراك الرجوع
بين الرجوع غير كيف قد جزمتم معاشرا لاشاعة بان وجود كل شي عين حقيقة واجاب الامتناع
التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كونها الرجوع مشتركا كالفقهاء وجمهور المشاعرة لم يوردوا ذلك
وان كان ممن لا يعتقد كالتشيع في طريق الازام ولا يجزئ المانم معتقدا لما يتمسك به من الرجوع
مفهوم الرجوع مشترك بين الرجوعات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اربابان الرجوع
ومعوضا لليس ما هو تبيان متمايزتان يقوم احد ما بالآخر كالسوق بالجمع اضافة بين كون الرجوع
عين الماهية بالحق الذي صوتهاه وبين اشتراكها بين الرجوعات كلها والاكثرون في قولهم ان ما نقل عنه
مولى الرجوع عين الماهية يتناقض معى اشتراكها بين الرجوعات اذ يلزم منها معا كونها لا تتكلمها
الحقيقة ومعنى الا يقبل به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكره في حقه من كونها الرجوع حقا لا صورا وطعم
والرابع والاعتقادات والقدرية والادوات وغيرها ذلك من الرجوعات وبطلان فرضه في الشيء
يلتزمه ويقلنا انما لا يتبعها بها الروية بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخفى فيدار رتبة الابدان
على امتناع ذلك لكن يلزم في الشيء الاخرى ان يكون المرئي من كل وجوده من الرجوع المطلق المشترك في
بأسرها وقال الامام في نهاية العقول من اجابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الرجوع فقط
لا يطرأ الا اختلاف الخلفات بل جعله بالضرورة وهو كناية لا يرضى عنها العقل بل الرجوع علة لوجه

كونه هو للقرينة الملتصقة من شيئين منها نفس الدليل بجملة الخلق فيه فاذا اشتراكه في الرجوع
طام مشترك بينهما يصلح علة لذلك من الرجوع فيلزم من تحققه الى الرجوع على كبره
بأنها امر اعتباري لا يقتضي علة اذ ليست تحقق عند الرجوع وينبغي علة العدم كالتربية
لكن لا يرضى يصلح هنا علة لان المانع من ذلك وجه الروية انما هو امتناع تعلقي الروية بالاشياء
في الخارج واما النفس فتعلمه بديهية تقضي ان لما ان تعلقي الروية بشيء معين فهو من رتبة ان يفتق
الامر عينية لاسم الاعتباريات الحقة فكذلك تعلقي الخلق بشيء معين لا يقتضي كونهما الاشياء
فان الامر لا اعتبارية الحقة لا يكون متعلقا بالاشياء بل هو رتبة النفس بوجه الماهية
وهو له غن عن تعلقي الامر بشيء معين كونه معلوم ما يقتضي كونه من الوجوه الخارجية
عبارة عن امكان كونه معلوما لاطلاقه من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مقتضى
الرجوع وينبغي عند العدم كوجه الروية لا تفاوت فيهما اذ ان يابن صحة الماهية في تحقيقه
اذ كل ما يقال في هذه في تلك وبالعكس من ان سلم وجوده النفس باجرها واجاب عن الثاني
الاجماع والفرق انما الاجماع فانفاق الاما قبل ثبوت الخلق الفين على كون الروية كون الابدان والاشياء
الروية في بعضها على احوال حتى يثبت الروية احد عشر من رجال كبار الصغار ولما انفق
في المتعارف بوجه من شأنها ناطرة بيان ذلك ان النظر في اللغة بجارية الانتظار في متعلق
صلة وجاد بمعنى التفكر ويستعمل في جعل معنى الروية ويستعمل بالام وبما معنى الروية ويستعمل بال
والنظر في الابدان وماهية بالي في جعل معنى الروية واعرض عليه بوجه الاول ان لفظه على صلة
النظر بل هو واحد الآدميين به لانظر في الانتظار في الابهة نوعه وهو منتظر ولو سلم في النظر
بالي وجاد الانتظار وقال الشاعر وسعت نظره الى حلال كما ينظر الضمما ما الغامض من الملعون
ينظر من مطر الغمام فوجه الانتظار في الابهة نوعه وهو منتظر ولو سلم في النظر
الى الرمن ناتي بالفلاح او منتظرات لثباته بالنعق والفلاح وقال كل الظل ان ينظر في
الى الملعون هلكا وينظر من عطايها انتظار الخلق في حلال واجيب عنها بان انتظار النعم في
تتمهل الانتظار من اجرة لا يصلح الاخبار بغيره بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين بان
انهم يؤمنون في غاية الفرح والسرور على ان يكون الى ما معنى النعم في ثبوت اللغة لانها في جود

وغررت به وخلاله بالغم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من مفسري
التفسير في القرن الاول والثاني بل جمعوا على خلافه وكونه النظر الموصول بالي سيما
السنة للوجه بمخ الانظار كما ثبت عند الثقات ولم يله عليه الا بئس الاحمال ان يكون المعنى الاول
يريد هلا الكبار في الظلمات او وجده بعد الاستيقان لا يتسع حمل النظر لوراد بلا صلة على الرواية
بطريق الخريف والايضا وانما المتسع حمل الموصول بالي على نحوها وفي الثاني ناظر الى اوجه ما الله
العلي في العرف ولذا لا يرفع اليد الا في الدنيا وانما ظلت الى اناروه من الضرب والطعن الصادر
من الملائكة الى ارسليها الله تعالى في القرنين يوم يدور في بعض الروايات ان الرواية هكذا هي
ناظر الى يوم بركت قائم شاع من اتباع مسيحه الكذاب والمراد يوم بركت يوم القتل شيخ
حنيفة الا ان بطن من بركت بابل وادبا بالرحمن مسيلة وعلى خلاف الجواب ظاهر في الثاني ان
سيما الموصي يكون النظر المتجرد عن الصلة للرواية كما في الثاني ان النظر الموصي بالي هو
الذي لا يروى لا نصفا بمالا يتصف به الرواية مثل الشدة والتميز فالاراد والاضيق والقر والذل
والخشوع وشي منها لا يصلح صفة للرواية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تعقل الحديث في
ولتحقق مع انتفا الرواية في نظرت الى الهلال قاريتها وان كان معنى الرواية ليجوز تناقضها
انما انظر الى الهلال حتى يريته ولو حمل على الرواية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر فلا كالي والنظر الى
وانما ينظر الى القمر الخيمة وقال الله تعالى وهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتعليق القيمة ليس على الرواية
على ما رويته من اهل زمانه اعقبها حتى يجيب عن تحقها بالرواية ما عاد يا يحيى الخبير وجعله بجانب
عن الرواية ليس بل من جملة على حذف المضاف اي ناظرة الى غراب ربه اعلمه اذ ذكر على عليه السلام
وكثيرين من المفسرين واجيب بان النظر هو الحقيقة من الرواية وسعادة النقل عن ائمة اللغة التي
لم يرد استلزاما وليس حقيقة في تعقيب الحقيقة لكان في نظرت الى الهلال فلم يرد قلنا لا يصح نقله الى
بل في نظرت الى مطلع الهلال ولم الهلال ولكننا يقال لم انما انظر الى مطلع الهلال حتى يريته الهلال
وليس له حمل على حذف المضاف والموصي من الاستلزام كما هي اجازت حيث اطلق النظر على تعقيب
اطلاق الاسم على الجواب فيكون النظر اجازة عن الرواية ليجعل العمل على الامانة الا انما لا يمكن
كثيره كنعم الله ورحمته وانارة ولا في حرمنا عن بل وناظرين بحكم الاجازة لغرضه في الجواب

للجواز

للجواز المتعين ومنه قوله تعالى كما انهم عن ربه يومئذ لم يحجبوا عن حق الله شيئا الكفار
كثير منهم يبين فكان المتعين غير محجبين وهو من الرواية والعمل على كونهم محجبين عن قوله
وكذا متعلق الظاهر ومنه قوله تعالى الذين احسنوا الحسن وزيادته صرح به في قوله القيس
بالجنة والزيادة بالرواية علمان في الخبر كما ينبغي وهو على بنا في ما ذكره البعض من الاجازة
للمستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرواية اجل الاكرا ملة واعظمها طيف بعينها بالزيادة
قلنا التنبه على انها اجل من بعد في السنوات وفي اجزائها الاعمال الصالحات والتمتع بالسنة
وقد عليه السلا انكم سترون يوم القيمة كما ترون هذا العمل انضمامه في ربه في يومئذ
روى عن صحيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه واله الذين احسنوا الحسن وزيادته قل اذا
دخل اهل الجنة واهل النار نادى مناد يا اهل الجنة انكم عند الله من اولاد الله من يترك وقال
ما هذا الاعمال التي تحمل موازيننا ويبصر جرحنا ويدخلنا الجنة ويحجبنا من النار قال في رفع الحجاب
فينظرون لوجه الله عز وجل قال فما اعطيت شيئا اجيب لهم من النظر الى ربه ومنها في قوله
السلا ان اهل الجنة بمنزلة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمته وخدمته ومبصر
سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجهه عذوة وعسبة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه واله
يومئذ ناظر الى ربه ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من روئيها من ائمة الحديث الا انها
والمنازعة احبها بوجه عقلة وسبوح بعضها يمنع صحة الرواية وبعضها وقعها لا عقلة
منها الشيخان الرواية اما اتصال شعاع العين بالمرئي او باذن طباع الشئ من المرئي في حيزه كالمعنى
على اختلاف اللذين وكذا في حق الباري تعالى ظاهرة لا متناع لبقده وخصاصه بالجنسيات
فيمنع رويتهما وجب منع الضرر من الغائب ومنها ان الرواية كما علم الضرورة من الخبر في قوله
او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لانها من الحكان والجهل واجيب عن الاستدلال بما
في الغائب فان الاشاعة جوهرية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوهرية روية في حق الله تعالى
انما لجازت لامت لكل سلب الحاسة في الدنيا والاخرة فيان ان نراه الا في الجنة على الروايات
منتفبة بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنسبة القاطعة الى الله تعالى استغناء عن غيره فلا من اللذات
الزوم ان الرواية شرط عدنهاها في سبب تجلي روية معها ويتبع بدونها ولا يعقل من تلك الروايات

في حق روية الله انان سلامة الحاسة وكان الشيخ جازي الرقي لا يختصا ما سرهما بالبين
 فاه كفيها في روية كطال ونشأة طبعها اخر غيرهما ان من انراه الا ان اذ لم جاز علم الرقي شرح
 شروطينها لجازان يكون بحضرتنا جبال شاحقة لانراه ما ويجوز ذلك سفسطة وان لم يكن ان
 ان لانراه الا ان ولا اخره ايقظ وكذا لان الشريط الع من حلتنا سي سلامة الحاسة قد ذكرنا
 اتفوا لا يعقل بالنسبة اليه كطال وقد فرغنا ان سلامة الحاسة ممتعة والي من قبله كطال
 يتصير في حقها التعريف والتبديل لان كل حكم ثابت له كطال فاما لذاتنا واصفها لان سلامة الحاسة
 انصافا بالحدوث فلو جاز روية كطال في الحالات كلها واجيب بان قولكم كطال مفسطة
 ان اردتم بالتجزي حكم العقل فوانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من وقوعها في حقها مفسطة
 بل هي طاب في الواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جرمه بانها في الوجود ممتعة فان
 من العادات الطبيعية للضرورة في عدم صيرورة اطي البيت انما افضله عاينين باشكل العلم
 والخروقات وغير ذلك مما يغلن الله كطال العلم الضروري بانها في الواقع كان شريها من الممكنة
 للحالات وليس الخدم به اذ في عدم الجليل المنكر من سببها على العلم بانها في روية عند جرم شريطها لان
 خط الجرم حاصل من لا يحظر بها هذه المسئلة بل من يحذر بها ويعتقد خلاصها وان لا يخرج لان
 يكون ذلك الجرم نظريا مع اتفاق الكل على انه ضروري بل نقول قد يتحقق شريطا في شئ واحد
 ولا يرى ذلك الشئ لاننا نرى الجسم الكبير في البعد صغيرا وما ذلك الا لاننا نرى بعض اجزاء منه في بعض
 مع تساوي الكل في حصول الشريطا فظهور ان لا يجب للضرورة عند اجتماعها الا ان ايقظ تلك الاجزاء
 البصر مختلفة ظاهري ما هو بعد الا اننا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر القرني في اقطار الشريطا
 الواقعة فيه فظهور علم في روية بعض الاجزاء لاجل البعد ففرضنا ان هذا القرني ولو بعد عن البصر
 قطر فوجبه لا يرى اجلا لكنه يرى فلا اثر البعد المنكر في عدم الروية قال المصنف لا يلزم من رويتنا
 جميع اجزائه ان يراه كطال انما يلزم ذلك ان لو كان صغير القرني وكبره صغير الا وية الجليل وكبرها
 عاينين في علم لنا طرفه قال صاحب الجواهر ضعفه على تركه الجسم من اجزائه لا تجزى اذ على هذا
 التقدير ان راي الاجزاء كلها ويكبرى الجسم كما هو الواقع سواء كان قريباً او بعيداً وذلك لان روية
 كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه بوجهه لا يقتضيها الا يعجز لتبنت ما هي صغرته ووجهه كطال

الكبريا

الكبريا هو عليه يمثل او يزيد منه بوجهه الاروي الاضعف اضعفا والكبر من ذلك وهو باق اضعفا
 الكبريا نقل من مثل بوجهه لا يقتضيه روية بعضها على روية بعضها الكبريا مثل بوجهه لا يخرج
 في جليل يرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصفات الكبريا عين ان يكون التفاوت بحسب روية بعض
 بعض والتقليد منها في اهل كطال لانها لا يضا والتسلسل من وجهين احدهما ان ادراك البصر
 شادعة في الادراك بالبصر استناد الفعل الى الاعماد الادراك بالبصر على روية بعض اجزاء الموقوف
 او تلافيهما والجمع المعرف بالام عند علم من روية العهد والبعثية للعلم والاسفر في الجمع
 العربية والاصول والائمة التفسير بمشاهدة استعمال الفضا وحيثما استندنا الله سبحانه وتعالى
 بانها لا يراه احد في المستقبل فلو له في العينين في الجسد من كونه وهو حج والجراب ان اللام في الراجح
 للعلم والاسفر في كذا ذكر في كطال انما ذكره الا بكم من جهة كبرية وقد دخل عليه النفي في حقها
 وضع الاعجاب للعلم سلب تجزي وان لم يكن للعلم كان قوله لا يراه الا بكم سالبه مما هو في حق
 وكان المعنى لا يراه كطال بعض البصر ونحن نقول بوجهه حيث لا يراه البصر في بل نقول في حقها
 بل على الاثبات لبعض الاية تجزئنا لا علينا سلمنا عن الا بكم وان مدلول الكلام عمى السلب
 العمى فلا تم عمى في الايات يحصل على روية في الدنيا جميعا بين الادلة سلمنا ان العلم بالادراك
 بالبصر في روية لا يراه الا بكم في روية مختصين بوجهه لا يكون على وجه الاحاطة بوجهه في حقيقة
 التبيل والى قول ما خرج من ادرك فلاننا اذا احطت به وهذا يصير ارب الفهم ما اركه في الاحاطة
 الغيم به ولا يصح ادراك بصري ولا روية يمكن اخذ من الروية ولو لم يكن لها الاحاطة العلم
 فلا يلزم من روية نفي الروية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا يملك الخارجية كما هو الذي فان المتبين في روية
 كطال في علمه لا يراه الشخص في العلم يحصل لنا بالبصر الدنيا ويسمى روية يحصل لنا تلك الى اذ يعينها
 بالنسبة الى العلم كطال من غير سلطان الجارسة وانها اتمه تعاطيها يكونه لا يرى فان ذكره اننا
 المدارج وما كان من الصفات عدمه مما كان وجوده نقصا يجب تزيينه الله سبحانه في خلقه
 روية وانما قلنا من الصفات احرازها عن الاضال كالعرف والانتقام فان الاط فضل والناظر في العلم
 كمال والى جملنا ذكره حجة لتعان النفي ليس محلا في روية المصنف المتنازع في اصله من ذلك البصر في عينين
 الذين ذكرناهما ان الادراك على وجه الاحاطة بوجهه البصر في الادراك بالجارسة الشخص لا يتحققها

نفيها او تعويل الادراك بالبصر في
 الشخص فلا يلزم من نفيه

والرضى والتكليف فراجعها الى ما تقدم ببيان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدر من التقاد
والوجه والكرم والرضى كل واحد ارادة مختصة والتكليف ليس ارادة القدر ولا ارادة وجوده بل
للاشعري الا ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذكر عبد الله بن محمد
الى ان التقدم صفة مغايرة للقاء وان الرجعة والكرم والرضى صفات مغايرة للارادة وذكر الخليل
التكليف صفة لازمة من السبعة للشهوة اخلاص من قوله تعالى فلو كان قد جعل كونه صفة
كونه لكانت اعني وجودها والمراد به التكليف والاعجاب والتخليج قالوا انه غير القدرة لان القدرة
انها الصفة والعلم لا يستلزم الكون فلا يكون اثر القدرة وانما التكليف هو الكون والحل في الرجعة
هي الامكان وانما الكون ذاتي فلا يصلح اثر للقدرة لان ما بالذات لا يجعل بالغير بل الامكان يصلح للقدرة
فيقال هنا مقدر لا يدرى عن ذلك غير مقدر لا يدرى جابا ومتمنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كونه
الوجود صفة لا يتصوره وانما كونه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالقدرة
جعلنا اثر القدرة هي صفة الفعل بحيث لا يبر ولا يجاد من الفاعل الا صفة الفعل في نفسه وجوز
الصحة على كونه ذاتي لا يمكن تعليقه بغيره واما الصفة الاخرى في القياس على الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرف الفعل والترك فلا يحصل بهامته
احكاما عينها بل الابن في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وجوز ذلك الصفة
التكليف فلذا حمل من ذلك الطرف يصلح اثر للقدرة وانما يتصور صدور احد ما بعينه عندهم لخص
وعلل ارادة المتعلق بذلك الطرف صح لاحكاما الى مبدأ الكون غير القدر والمؤثر فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به الفصل الثالث في افعال المتكلم الفعل المتصرف بالزيد الفعل لا يخفى اما ان يصف بالزيد
على المراد واما الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او صحيح اتمه اما ان يتعالى
ذم او الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى جرما واللسن اذ يعبه اقبلا واجب وسندا في مباح
ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مع اطلاقه والاول واجب ان استحق بتركه ذم والآخر
والثاني مكروه ان استحق بتركه مع اقبلا والواجب والقباح وهما عقليان اختلفا في حسن الاشياء وقبحها
عقليان بخلاف الحكم بهما على العقل ام لا فذلك المعنى له ان الحكم بهما على العقل والفعل لا يوجب
في نفسه اما لانه اوصفة لازمة له في الوجود واعتبارات على اختلاف منها صميم والشرع كاشف

ومبين والشرع القبيح التابون له على احد الاشياء الثلاثة وليس ان يعكس القبيح عن نفسه
بان يحسن قبيح ويقبح ما حسنه منم اذا اختلف حال الفعل في السن القبيح بالقياس للارادة الظاهر
او الاحوال كان امان يكشف عما تغير بالفعل اليه من حسنه او قبيح في نفسه وقال الاشعري
للعقل في السن قبيحا وليس الحسن او القبح عابدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل بل الشرع يكشف عنه
الشرع كما يبرع العزلة بل الشرع هو المشيئة فلا حسن ولا قبح للافعال بل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القبيح محسن ما قبحه وقبيح ما حسنه لم يكن مشنعا وانقلب القبح حسانا والشرع
كما في النسخ من الوجود الى الوجود ومن الوجود الى الوجود ولا بد بل الشرع في الاجتهاد من غير العقل
الحسن القبيح يقال لانه ثلثة الاله صفة الكمال والنقص والحسن والصفة صفة كمال والنقص والصفة
صفة نقصا يقال العلم حسن او لم يانصفه كمال وارتفع شأنه والجهل قبيح او لم يانصفه
الضعف حال ولا نزاع في ان هذا الضعف امر ثابت للصفا في انفسها او مدرك العقل الثاني الملاحة
ومناظره وقادرا في الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس له لم يكن حسنا ولا قبيحا
بالصحة والمفسدة فيقال الحسن في مصلح القبيح ما فيه مفسدة وما خالفها الا يبره شيئا منها
وذلك ايقم مدرك العقل كالمخ لا اول ويختلج بالاعتبار فان قيل زيد مصلح له اذ ان ورضي القبيح
ومفسدة لا يباين ويختلج لغرضهم الثالث تعالى مدحها وتواضعه اذ ذمها وعقابها فالتعالى مدحها
تعالى في العاجل وتواضعه في الاجل يسمى حسنا وما تعالى بدمه تعالى في العاجل وعقابها في الاجل يسمى
وما تعالى به شئ فيهما فهو باج عنها اذ في ايضا الضمما فان اريد به ما يستعمل الضمما ان الله تعالى
للذم والذم وتواضعه والعقاب وعقل الشرع هو العقل الذي هو عندنا شرعي وذلك لان الاضحاكها
سوى اسيه ليس شئ منها في نفسه بحيث يتقضى مع فاعله وتواضعه فاعله وعقابها معا فاعله
كذلك بسبب الشارع بها ورضيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع توجه النظر
الشرع هي كصفة متقضية للاستحقاق فاعله مع اوله بالارادة وقبيحها متقضية للاستحقاق فاعله
ذمها وعقابها ثم ان ذلك الوجه مقدر بل بالشرع من غير امل وفكر الحسن المتكلم في وجه الكمال الضار
فان كل عقل يحكم بها بالانصاف وقد يترك بالانصاف العقل الضار وقبح الكمال النافع مثلا ولا يترك
بالعقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذ ورد بالشرع علم ان ثمة جهة كما امر من اخر يوم من حيث

اوجه الشارع ووجهه بمقتضى كونها من شئ لا يوجب حرمة الشارع فادركها بالقبول هذا القسم
موقوف على كسفا للشارع عنو ايامه ونحوه واما كسفه عنهما في القسمين الاولين فهو موقوف على كسف الفعل وما
اما بفرقة او بغيره فموقوف على اختلاف فعله والاول منه الى ان كسف الفعل وقبضها الى ان كسفها في نفسها
وهو بغيره من بعض من المتكلمين الى ثبات صفة حقيقية توجب كسفه مطلقا في الحقيقة والقبول
ليس حسن الفعل او قبحه بل انما كسفه بغيره بعض من تقدمت من احكامها بل انما فيه من صفة حسنة
لا حسنة وهو بغيره ليس من متأخرين الى ثبات صفة في القبح مقتضية لقبضه من الاصل لا من
الصفة بحسنة بل بقبضه بحسنة انقضاء الصفة المقتضية وهو بغيره في الاصل الصفة الحقيقية
مطلقا لا من حسن الاضطرار وقبضها الصفة الحقيقية في جميع اعتبارات وصفات اضافية وتختلف
باعتبارها في كسف المظالم اليه تاديبا وظلما وبعد نحو يحصل النزاع ونقل ذلك المظالم الى المظالم في حسن
الاشياء وقبضها هل العقل اوجه او العلم بحسب الشا والطول والصدق وقبح الاساءة والظلم الكذب
حاصل الحكم العقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك من كل الشرايع اذ لو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع
واللهذا الوجه اشار الى العلم بحسب الاشياء وقبح الظالم من غير شرع واجيب عليه بحسب العقل بحسب الشرع
في الشرع المذكور مع الملازمة والنافذة او صفة الكمال والنقص مسلم لا نزاع لنا في انها بغيره المعنيين
عقليان وبالعلم المتعارف فيهم وثانيتها التي هي بغيره لا بغيره الا بالشرع لم يثبت اصلا له العلم بحسب الشرع
الشارع واخير من حسنة وقبحها من غير شرع او غير بغيره بغيره على ان الكذب بغيره لا يصيد عنه ولا امر
بالقبول والنهي عن المسغبة وعين لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير وان لم يرد ولا الحكم واما
بالشرع فيرد على هذا الوجه اشار الى العلم بقوله ولا تنفذها مطلقا لئلا يتاخرها واجيب بان لا يجعل الامر
والنهي دليل القبح لغيره وما ذكرتم لئلا يجعل العبارة عن كسف الفعل متعلق الامر بالمع والقبول كسفا
متعلق النهي والذم والثبات للعلم والقبول بالشرع لا بالعقل لئلا يتاخرها بالشرع فان الشرائع
او بحسب ما قبضها حسنة كما في الشرع فيلزم جواز حسنة الاساءة وقبح الاحتسا وذلك بعد بالعلم بحسب الشرع
ان الباطل بالعلم حسنة الاساءة وقبح الاحتسا باحلاله المعنيين الاصل والثاني لا يوجب المتنازع فيه ويجوز التناقض
في العلم لتغاير التصديق بحسب العقل من غير شرع وقبول العلم بحسب الشرع وقبحه العلم بالشرع والشرع
لما وقع التناقض بينه وبين العلم بان الواحد نصفه لاثنين لكن الثاني بعد بالوجدان وقبوله بالعلم بحسب الشرع

العلم

العلم الشرعي بغيره بالتبليغ في تصرفات الخلقها ولما فرغ من اتمام المعتزلة ما اشار الى الجواب
عن اذكرة الاشاعة على الحسن والقبول لئلا يخلو عما اختلفوا الى الحسن والقبول وما توجب الحسن
ولانها لا تحفظ ان الكذب قد يحسن في بعض الاحوال كاذن الكذب اذا كان من الهلاك والصدق في حلاله
وتكفر بالجلوب اذ الكذب في الصورة المذكورة ياتي بحقيقة وكذا الصريح على حسنة الا ان تراءى بالقبول
منه فيلزم ان كسفه في القبح على خصا من ايجاب القبح على انه يمكن التخط عن الكذب بالقبول ولهذا قيل ان
المعترض من وجهه من الكذب في اشارة كذا اشار بغيره وان كسفه في القبح من امكان التخط عن كسفه في القبح
الثاني لو كان لا يطبق بالعقل لكان من غير الاعمال الحسنة ولا يوجب عقلا ولا لزام بغيره انما هو بغيره
انه العبد بغيره اذ حاله لا يثبت من الاضطرار بغيره بحسب وقبحه عقلا اما الكبرى في الاتفاق واما الصغرى فلا يبعد
ان لم يكن من الترتيب في ذلك وان لم يكن فان لم يتوقف فعله على جميع بل صد عنه تارة ولم يولد اخرى بالقبول
ان لم يكن الترتيب بلا مرجع والسلايب اثبات الاصناف وتوقف ذلك المرجع انما هو بغيره مع العلم بالقبول
والاصح مما عاد الترتيب وان وجب فالفعل اضطرار في جعله بحسب واجيب عليه بالعلم بحسب الشرع
التي ثابتهما الترتيب والتخصيص من وجه الفعل معناه على سبيل الوجه لئلا يثبت الاختيار بل حقيقة ثابتة
كسب العبد بحسب الشرع والى هذا اشار بقوله والوجه باطل واستغناءه وعمله يلاذ على انقضاء القبح عن اتمامها
فلا يجمعها مع ما جعلها كسفا ان الله تعالى لا يفعل القبح لئلا يتركوا الى ايجابه اشاعة من جعلها بغيره
ولا يوجب عليه فلا يتصور منه جعل القبح ولا يتركوا واجبها المعنى انما هو بغيره او ما هو بغيره كسفا
بفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره بغيره كما ان او حسنة العلم بحسب الشرع وقد علم ان العلم بالقبول
المتوقف عنه لا يوجب بغيره من غير علمه لعموم النسب بغيره لعمومها انه تعالى قادر على القبح بخلاف النظام
فانه قال لا يدين على القبح وضا لعموم بغيره من غير علمه بما سبق من ان نسبة العلم بالقبول
على السوء والقباح منها فيكون قادر عليه واجتنب النظام بان فعله القبح بحال لانه يترك العلم بالقبول
وكلاهما حال ومراد بالحق بالوجدان ان فعل القبح يمكن في نفسه مع لغو ولا استقام العلم بالقبول
القدرة والى هذا اشار بقوله لئلا يثبت الامتناع الاصح وفيه الفرق يستأنم العبد لا يترك غيره اذ يختلف
في ان افعال الله تعالى على حاله بالاضطرار لا بالاشاعة قالوا لا يجوز جعله انما هو بغيره في الغرض
والعلم الغائي بما لا يكون من اختصاصه فانه مستكلم بتخصيص ذلك الصنف لئلا يصح فيضا الفاعل الا وهو

الذي عنده وذلك لا يتم استحي وجوهه وعده بالنظر للفاعل اذ كان وجوهه مرجوحا القياس اليه
 لا يكون باعتبار على الفعل وسبب الاقتران عليه بالضم وكل ما كان مخرضا وجلي يكون وجوهه حاصل للفاعل الذي
 به من عده وجوه الكذا فاذن يكون الفاعل مستلزما لوجوهه وانما قصده وادعى ان الفاعل الذي
 عاين الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كانا وحى بالنسبة تعالى مستغما عن وجوه
 الاقتران والام بصحان يكون غير مناهل من العلم الفردي بذلك وطاعة القبيح فيجوز كذا اثر اذ كان
 قبيح وكذا المراد بوجوهه التي عما مر اذ ايضا قبيح اخلف في ارادة الله تعالى للحيات فيجب ان
 التي ارادة الله تعالى متعلقة بكل ما يربو عن متعلقه بما يستلزم على ما استمر من السلف وجوهه في الالب
 صلتا على ما انشاء الله كان وعلم يشاء المكن وذهب لاعتقاده على انه يريد من الخوا لا يمان والتمتع
 لا الكفران وقصه وكذا يريد من الفاسق اطاعة الفاسق واختار للمذهب المعتزلة احتج عليه من وجوه الاول
 ان ارادة القبيح وكذا ارادة لا يطلعها قبيح وجوه بل يطلع فان تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامور
 الاوادم في ارباب قبيح وجوه بل يطلع ذمها لا يكون غير الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد بالانكاح فطعمه
 الاما فان يربو منه العبيد والملك من عده من اوله وكذا النهي واجتنب الاشاعة عان ارادة الله تعالى متعلقة
 بكونه بائنه خالي للثابت بقدرته من غير اذاه مرادها ضرورة ان ارادة هي العفة المبرحة لا حرفة
 المقدرة والمعزلة اجاب عنه وقال في بعض الافعال مستند اليها كاسنين وعلى انها غير متعلقة بها
 ليس كما بان انه لو اراد الايمان التوا في الطاعة عن العاصي وقدره الكفر عن التوا في المعصية عن العاصي
 لزم ان لا يحصل من اذ الله تعالى يحصل من اذ التوا في العاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون الكفر ما يقع من العاصي
 خلاف ظاهره صراحة تعالى واطاها لانه لا يصير على ذلك ويستحق من عبادته وحكي انه دخل الفاعل
 عند اختياره والاصحاب عينا قرأ الاستحباب السخى الاسفر في فقال سبحان من تنزه عن الغشيا
 فقال الاستحباب الفير سبحان من لا يحصى في ملكه الاما يشاء والمعزلة قال في المغلوبية في الرد
 وذلك لان الله تعالى يرد الايمان والطاعة مطلقا لانه تعالى يرد ما يرد من العباد الايمان
 والطاعة برغبته واختياره فلا معنى بطلبه في عدم وقوع ذلك كالمالك اذ اراد من العاصي جاره
 رغبته واختياره لا رجاءه وخطاها فلم يدخله وهذا اليه شي لا ندلم يقع مراده تعالى ووقع من العاصي
 والعاصي كلفه في هذا بقصده ومغلوبية وايضا انه تعالى علم جهلا والمعلم باستحقاق الشيء لا يريد البتة

وكان يعلم استحالة انفعالها

والمعزلة

والمعزلة قال العلم تابع للمعلم على امر فلا يكون من جملة الامتناع او وجوهه والضرورية فاختاره
 باستناد افعالنا البنا اخلف في ان افعال العباد الاختيارية واحدة بقدرتها من وجوهه بقدرتها
 التي تتطابق الاتفاق عاينها افعالها افعالها اذ القايم لها قواعد لاكل والشارح في غير ذلك
 مثلا طه كان الفعل مخلوق الله تعالى فان الفصل انما يستند المرفوع به الى من اوجبه فذهب شيخنا
 لان ليس في نفسه ما يثير فيها بل الله سبحانه اجرمها عادته من وجوه العبد وقدره واختياره اذ المكن من ذلك
 مانع او جوفيه فعله المقدر في عاينها لانه فيكون فعل العبد مخلوق الله تعالى اذ لا احدنا ولا كسنا
 والراد كسبا اياه مقارنته لقدرته وادواته من غير ان يكون هنالك منه تاثير او مدخل في وجوهه
 كونه مثلا وذهب الحكماء والمعزلة الى انها واحدة بقدرتها على سبيل الاستقلال بلا احتياج بل باختيار
 واختار الحكماء المنفصلة في فيه الضرورية فان كل احد يجادل في نفسه التفرقة بين حركته الحرة والضرورية
 والصاع باختياره الى اللسان والحامى منها ويعلم ان الاوهم يستندان الى قدرته واختياره وانما
 لم يصد عن وجوهها بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شيء منهم لا قدرته واختياره والاشاعة اجاب بان الفرق
 بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية خرفه لكنه عاين الى وجوهه القدره والاختيار في الاول
 في الثانية لا لا يتاثير في الاول وعده في الثانية لا يلزم من ذلك الشيء كالفعل الاختيارية
 كالقدره والاختيار وجوهه كونه الدارعة للذات والبرهان العلمية ان سلمت بقوا الاستقلال بها
 لحيث ان يكون للمدار جزئيا من الصلة المستقلة وتمسك الاشاعة بوجوه اشار الحكم الى الجواب عنها
 منها انه العبد لو كان من جملة الفعلة بقدرته واختياره لم يكن من فعله وتركه اذ القادر والفعال
 والترك والتركين ترجع فعله على تركه على مرجع اما على من جملة المعزلة القائلين بوجوهه في الفعل
 الاختيارية فظاهرا ما على من جملة غيرهم فاذن لا بد من الاوادم البازغة وذلك المبرج لا يكون صادرا
 باختياره والاذن التسلط انقل الكلام الى صدور ذلك المبرج عنه ويكون الفعل عند ذلك المبرج واجب
 الصدور عنه بحيث يتسبب بخلافه لانه اذا لم يجز العمل حينئذ جاز ان يوجهه الفعل تاثيره
 اخرى فيقتضي العمل بالمرجوح حتى لا يتسبب بل يذهب المبرج بوجهه صدور الفعل
 عنه واذا كان الفعل بالمرجوح لا يكون صادرا عنه باختياره واجبه الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
 اضطررا لا زوا الاختيار اقول وهذا التقدير حيث عجزنا المبرج سقعا بان من جملة المختار من المشايخ

جازي كما في طريقهما ويقربا العطف لان الارادة صفة متداخلة في التخصيص غير متداخلة في الترخيص
 وانما الترخيص بالمرح والرجوع الى ما قاله صاحب المحققين ان هذا الدليل لا يرد على العطف بل على الترخيص
 المراد في الفعل الاختياري لا القائلين بانهم يجزئ القادرين جميع المساويين بالمرحوم فان هذا لا يمكن من سلبه
 احاطة طريقين وان كان مساويا لآخره واصوبهما وجابلهما عنه بقوله والوجه الثاني ان بنا في الفرض يعني
 ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طريق الفعل والقرينة قبل تحققها في الواقع ما وتعلق الارادة بالحادث
 اما بعد فيجب العطف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجه لا ينافي الاختيار بل يتحقق قوله كما في الشبهة
 التي انقضت الاجمالي يعني تمام هذا الدليل لان على الوجه ايضا لا يكون من جملة الفعل بالقرينة والاختيار
 فان ما ذكره في جملته في حقه ايضا واجاب بالعلم عنه بان الارادة العبدية هي التي تفرقة عن الارادة التي
 يختص بها الله عليه بل الارادة واختياره منه نعم التعميم الارادتي الذي يفرض صدقها عن غيره من الارادة
 قدية ولا يقتصر الى ارادة اخرى ووجه العلم بانها لا تفرغ التعميم الذي يقال ان يكون الترخيص مع الارادة
 القدية كما من جملة الاراد والارادة امكن فان لم يتوقف عليه استخراجه من المرح وان توقف عليه في الفعل
 معه وجا فيمكن اضطرارا والفرق الذي ذكره في المدلول مع الاشتغال في الدليل بل على بطلان الدليل
 ودفع التمسك وانما يندفع النقصان بان علمه جريان الدليل في صورته المختلفة وقال صاحب المحققين في هذا الرد
 نظرا فان ما لم يذكر من الفرق بين ارادة العبدية والارادة الباري تعالى في تخصيص المرح في قولنا ان جميع فعله يستلزم
 المرح بل المرح للمادة في تخصيص الاستقلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والتزود وتوقف الترخيص على المرح
 انه لا يكون ذلك المرح منسوبا لاشكاله حادنا محتاجا الى المرح واخره لا يتسب بل يندرج في المرح فلا يكون العبد
 ويجعل العمل معه لا يكون العبد مستقلا فيه وما فعل الباري تعالى في جميع المرح قد تم بتعلق الدليل
 بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرح القديم المحتاج الى المرح آخر فكونه تعلقا مستقلا في الفعل
 لا يتجمل بالنقص ويتم الجواب اقول يحصل الفرق ان المرح في فعل العبد يجب ان يكون صادرا عنه فلهذا
 بل هو اذ لم يفرغ من غيره لا يكون العبد مستقلا في فعله والبرهان في فعل الباري لا يجب ان يكون صادرا عنه فلهذا
 علم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطرارا لان الارادة في الفعل مع المرح سواء كان حصوله
 عن الفاعل او غيره يصير واجبا والقرينة مع العلم التقديرين متمسكا بالآخر انما انفردت الفرقانما يريد
 الصوريان في الاستقلال وعلمه وذلك لانها لا ينفرد بالاختلاف في الاضطرار وعلمه هو هذا الحق المطلق

لان الدانض

لان الدانض لم يرد من الباري تعالى في فعله لا يختار اعلم ان قوله وجب ان يكون ذلك المرح
 منه والاشكال حادنا محتاجا الى المرح آخره وانما يرد المرح الاختياري للمرح الاخرين لكان صادرا
 عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فالمرح فيهم فيصطل ما ذكره من الفرق بين المرح
 بالاستقلال وعلمه مستقلا به ايضا ومنها ان العبد لو كان موجبا لاضطرار الحان علمنا ايضا حصولها
 اذا لا يجب ان لا يتصور بغير العلم بالمرح وهذا صحيح الاستقلال بفاعلية العالم على العالم في الفاعل
 ولتاليه لانه لا يتم حصوله عن افعال اختيارية لا شعورية بتفصيل كما هو في المرح والاختيار
 كان او غيره ويقطع مسافة معينة من غير شعورية بتفصيل الاجزاء التي بين المبدأ والنتهى
 والناظر في باقي محروف مخصوصة بما نظم مخصوص من غير شعورية به بالاعضاء التي يخرجها الاجزاء
 والواضع الذي يكون تلك الاعضاء عند الايمان بتلك الظروف وانما يستجوب للظروف والكميات
 بتحرك الانامل من غير شعورية بما لا يامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والعضلات
 والعضلات والارباطات لا بتفصيل حركاتها وارضاعها اليه بها تنافي تلك الصور والنقوش والظواهر
 التي يربطها بتقويمها ولا يجازيها لتتم العلم الامع اقرب القصد في الجمالي بعد ان كان الاجزاء
 لا يتصور بدون العلم بالمرح والمنتقن لعلها لا تستلزم عليه بالاجزاء بل بالتعلق بالفعل
 واحكامه نعم لا يتجمل بالاختيار لانه معان القصد والمقصود لا يكون الا بعد العلم به
 يستلزمه لكن العلم الاجمالي كافي في فهمه ووجه ما حمله الصوري المذكور في المرح والظواهر
 العبدية ان من جملة الفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت
 ولذا قد تمسك سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعه حروف الاستعمال والارتجاع شيئا
 وعلى رضى لا يمنع خلق الجسم غير ان الى وقت من الحركة والسكون ولا ان التعلق عن النفس
 لا يكون كالمانع ولا يمنع كل من المرادين سوي وقوم الاخر فيقول تنفيا لاجمعال زمانه في جميعها
 ووجه الاستقلال واما ان يقع احقادا في الاخر فيزم الترخيص بالمرح لان التقدير بالاستقلال
 كل من الفردتين بالتأني من غير تفاوت واجاب الله سبحانه وتعالى ومع الاجماع يقع مراده تعالى
 يعني في الصق الاخر حتى يقع مراده تعالى لانه قد تفرقت اذ المرفوع استعمل في الاستقلال
 بالتأني وعلى سائر التفاوت بالفرق والتشديد ومنها ان الفاعل يجب ان يكون على الفعل الفاعلية

في بطلان العلم المرحوم

التي فيها تعلق الفعل بها وجه الوجود فيجب ان يكون الفاعل الموصوف بمخالف الفعل في الوقت والوجود
محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عليه بقوله والارواح اعتبارا لا تاثيرا للفاعل في قبل
انما يورث الفاعل في الماحية بان يوجد ما وصفها ان العبد لو كان موجودا لفعل نفسه لما كان
يوجد الجسم ايضا لان المعنى تعلق الابدان للفعل نفسه عن الامكان وعن تحقق في الجسم واجاب عن
بقوله ان تعلق الجسم بغيره يعني تعلق صفة الجسم عن العبد بغيره لان الجسم لا يجوز ان يوصف
كما جازا فلا يلزم من تحقق العلة المعنى ان لا يكون جزءا من الجسم بل الجسم يتحقق بالذات
لو كان قادرا على ان يخلق فعله لكان قادرا على ان يخلق فعله ايضا لان حكم الامثال واحد كذا قاله في قوله
علينا ان فعل الارواح مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان زينا الجهد في التبرير والاحسان والعبادة
للمسئرين بقوله وتعد الامانة في الافعال لتعد الاحاطة يعني بعض الافعال لا يتعد في الامانة
شكل كثير من بعض الحركات ويحفظ بعد خيها للمانة لكن الابدان على وقوفها بالقدرة بل يتعد
الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول وصفها انه لو كان موجودا لافعاله كان فعله في
خبر من فعله تعالى ان الاتما فعل العبد خلقه الذي يات فعل الله تعالى والاشك ان الاتما خير من
واجب الجسم بقوله والنسبة في الغير يتبين فعلنا وفعله تعالى ان النسبة في المنة انما يكون
بين المنة في وعاء ما ذكره ليسك ومنها ان الامانة بمعنى على جهة الشكرية تعالى وجوز
نعم الاتما لو كان الاتما يوجب العبد يصح الشكرية تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد بغيره على فعل
نفسه واجب الجسم بقوله والشكر على منة الاتما يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس نفس الاتما بل
على قدره وتكليفه وقوله على حصول شيئا والسبع متناول مما من منته يعني ان الابدان السبعة
التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلها اذواعا باعتبار خصوصيتها يمكن لبعضها من بعضها في بعض
بلفظ المنة على شئ ولو عمل العبد خاصة وبلغت العمل والفعل وبغيره المنة على الابدان بل يلفظ المنة
على شئ صريح هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ثم جازا مستحقا للعبادة فلا
يصح لغيره ان يخلق لبعض الاشياء كما فعلت نفسها لان كل جوارح عند الخلقين بل هو المنة
في فعله في فعل العبد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواجد القهار وقوله تعالى
انما كل شئ خلقناه بقدره وبلا علم له وقوله تعالى هو الله الخالق والحمر ظاهر ان كان هو الخالق

او ضهورا بغير الله واما اذا كان الذي وصفه فذكر الامام انما كانا فاعله وعلما والعلما لا ياتي
الذات المعنى صفة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون للمعنى عابدا الى معاد لا معنى لقولنا ان هذا المعنى هو هذا
المعنى ويلزم ان يكون عابدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره والعمل العبد خاصة قوله تعالى خلقكم
وساتعابوه ومن هذا القبيل قوله واسرنا قولكم واسرنا واية انه علم بذات الصدور لا يعلم من خلق
اصح لعله عما في القلب من الدواعي والعقائد فخلقنا طوبى لمن خالفها على طريق تيقن الا ان
العلم بشره ملزم ما في المنة وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلامه لا يلزم وتبين للمنة والامانة
واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على ان العبد خالق الافعال على طريق تيقن في الوجود
ان خلقه بنى الازم اعرف علمه تعالى بقا صليها وبلغت العمل قوله تعالى حيا ربنا واجعلنا
مسلمين لك رب اجعلنا من الصالحين واجعله رب رخصيا وبلغت العمل قوله تعالى اجعلنا المرادين
يفعل الله ما يشاء والله تعالى عزيز الايمان ساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجودا على الله
تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر في قوله تعالى قل من
عند الله واعلم انكم من عنده ثم الله كتب في قوله تعالى ان الله هو الخالق والابن على الله يستلزم في
ممكن ان الآخرة لا يبرز ذلك ومنها ما تقرر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل ما كان بقوله
الله ومشتبه من غير ما تامل وقد ذكر العلماء ويلجأ في الصلوات ولها تامل عام في العمل
ان يستدل الامانة المطلقة في الجملة والاشك ان الله تعالى سبب لجميع الممكنات بنزول الرب على خلقه
السبب انما استأفها العباد اليه تعالى واما المنة عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات في قوله تعالى
الاقدر والقهار ونسب لا يشك لما كان منه فكل نعم هو الفاعل لا غير ومعان بنسبة المنة
الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فتنها الايات الصريحة في استئذان
المؤمنين لا ينجوا الى العباد على العمل قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها هو وزر الله
اساء ما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عملهم سبب مثلا يجزى الامتثال والفعل كالمعنى
تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعل الخير والصنع كقوله تعالى البشع كما هو يصنع الله يعلم
ما تصنعون والكسبية تعالى وفيه كل نفس بما كسبت كل امرئ بما كسب جهنم يومئذ كل نفس
بما كسبت وبالعمل كقوله تعالى يجعل على اصابته اذا فهم من الصلوات وحده المنة وجعل الله شرعا للذين

والخلق كقولهم قتلوا الله الحلق القاتل واخطوا لهم من العيان واذا خلقوا لهم من العيان كقولهم قتلوا الله
والاحداث كقولهم قتلوا الله الحلق القاتل واخطوا لهم من العيان واذا خلقوا لهم من العيان كقولهم قتلوا الله
وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانها لما ثبتت من الدلائل السابقة ان الكل يقضاه الله تعالى وجعل
هذه الالفاظ مجازا عن السجادة او جعل هذه الاستنادات مجازا لان العبد سببا لله لا فاعلا
في غير اعضاء الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير وما علموا بالامام وهو
القدرة والارادة من فعله وذلك المحقق بخلاف الله من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا
استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة على توحيد الكفار والعصاة بانه لا مانع من
الطاعة ولا ملجأ للكفر والمعصية كقولهم قتلوا الله وما منع الناس ان يؤمنوا كذالك فكفر من الله وما
منعت ان يسجدوا له الا الذين نون فيها لم عن التذكرة معوضين لم تلبسوا الذي بالباطل لم تصدق
عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد مشيئة كقولهم قتلوا
الله قتلوا الله وما منع الناس ان يؤمنوا كذالك فكفر من الله وما منع الناس ان يؤمنوا كذالك فكفر من الله
الله تعالى لثبوتها موافقة لارادة الله العبد بطريق جري العادة بها فلذلك قد علمها وما علمها
الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد مشيئته ومشية الله تعالى لثبوتها موافقة لارادة الله
الان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والى عود العبد فكل من فعل
والاعتبار واجيب بانها من ان هذه كلها باعتبار الكسب بصدور العبد ومنها الايات الدالة على ان
الافعال العبادية استناد الفعل لفاعله وهو اكثر من ان يحصل في ليل من قوله تعالى الذي يؤمنون بالغيب
وتعريف الصلة التي تواتر بها الذي يؤمنون في صدور الناس وقد عرفت في تحوير محل النزاع ان هذا ليس
من التنازع في شئ بل الصريح اذا تعارضت تقبل شهادتها خص في المسائل اليقينية والجميع
الذي هو من الدلائل العقلية والجميع معنا لان الشواهد الحقيقية القطعية على وقوع صدقات كثيرة منها
ان لو لا استقلال العبد لصل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وقول الله عز وجل والذين
الرسول ونزل الكتب والعرفق بين الكفر والافتقار والاساءة وفعل النبي والشيطان وكلمات التبيين والحمدان
وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وقوع ارادته وادارة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجود لان العقل
بخلاف الله تعالى من غير تأثير العبد فيمن اجيب بانها غير ثابتة على الجبر والنا في قولهم قتلوا الله واختيار الالفاظ

في محلي

من يجعل فعله متعلقا بغيره وادارة ذاتها كسبب وعيب نفسه وانه كان بخلاف ذلك كما علم
المدح والذم قد يكون باعتبار الخطية ووجه الاعمال كالمدح والذم بالحق والقيص وسائر القرائن
القراب كان لما فعل الله وتصرفها فيها لم يتوجه من سببها بل من سببها لا من خلق الاعمال
عقبت النار وان علم افتراق الفعلين للخلق فبما الله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخرى
ان من افعال العباد ما يقع بغيرهم كالتكلم والاشارة والتمسك ومنها ان فعل العبد
وجوه الوقوع واستناده تابع لتصرفه واعتدائه وغيره وكل ما هو كذلك لا يكون بخلاف
واجب اذ ما الصغرى فللقطع من ان اشتد حرقه وعطشه ووجع طعامه وما لا يلاصق
بالكل ويشرب البسة من علمه ودخل النار بحرقه ولم يكن له طمع الى وجعها الا بوجعها البتة
الكبرى فلا يمكنه بايجاد غيره لا يكون في الوجوه والاستناعات تابعة لارادة العبد بل لارادة الله
عند اذنته ويحدثه عند ارادته من اجيب بان ما ذكرته بيا الصغرى لا يفيد الوجوه بالاستناعات
بل الوقوع واللا وقوع وقد فعل بتبع ارادة الغير كما تقدم والعبد في مقتضى الكبرى ولو سلم الوجوه
والاستناعات فلما لا يجوز ان يكون بتبع ارادة الله وقد وافقت لارادة العبد بطريق جري العادة
ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال الخلق من الصبح وقتها بما اذا لم يكن للخالق الا فاعل الكبر
فيكونه كافر طالما فاستما اكل اشاريا تاما فاعدا الى ما لا يحصل في حيد بل من مثل هذه الاساطير
يعلم من قدامه الفاعل من وجوه الفعل الا ترى ان كثير من الصفا قد وجدها في محلي
في محلي او فاقا ولا يتصرف بها الا محال فتم زعمهم في هذه التسمية بتا على صدمها فاستل
المشكلة على الله تعالى لا يجازي الكلام في بعض الاجسام وعلم ان العبد ليعلم فعل العبد اليهم
وذا وفيها ترتيبا وادوا ايضا ان الفعل المترتب على اخر يصدر عنهم وان لم يقصد اليها صلا فم
يكلهم لهذا استناد الفعل المترتب تاثيره في نفسه وفيه ابتداء لتوجهه على القصد قالوا بالترتيب
وهو ان يوجه فعل العبد لغيره فاعدا لغيره كماله في الحركة المتنازع فان الاول منهما واجب لثبوتها
الثانية سبب قصدها اوله يقصد بها فالافعال عندهم ينقسم سببها وتكون في الفعل المتنازع
ابتداء من غير توصل فعل اخر هو سببها كماله في الحركة الذي حدثت به ففعل اخر هو المتنازع
المتنازع بسبب كماله في الحركة وتختلف في ان المتنازع هو من فعل العبد كماله في الحركة

في محلي

مستعمل على أصله لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم غير استحقاق بل هو
 عليه بل هو في الاصل ان التكليف لا يصلح ان يفتقر الى انشاءه تداويه فكما ان ذلك يتبع فذلك
 التكليف وليجيب بان الرجوع مضره صرفة والتداوي لا يكون الا للتعظيم من تلك المصلحة بخلاف التكليف فان فيه
 منافع عظيمة تدبر عن التخليق من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار قبله بخلاف الرجوع ثم التداوي
 الثاني اذ التكليف لا يصلح ان يفتقر الى انشاءه بقاها لاعتراضات وهي يشترط فيها رضا المتعاضدين فذلك
 التكليف ينبغي ان يشترط فيها رضا المكلف والمكلف والتكليف بدون رضا المكلف صحيح واجيب بان
 الاحتياج في المعاضد الى رضا الجانبين للاختلاف اعراض الناس المعاملات بخلاف التكليف فان التراب
 الحاصل بسببه لم يختلف العقل في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث ان التداوي لا يشترط في التكليف
 ارضا النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف متكررا على النعم السابقة واجيب بان التكليف لو كان متكررا
 النعم متبعا يتبع المشقة في مقابلتها من كونها نعمة على جوارح الجاني من انشاءه بقاها لاعتراضات
 بطلان النعم يحتاج لا التعاضد المستلزم للسنة النافع استعماله الذي يرضاه وادامه النظر في الامور
 العاليه وتذكره لا تدارك المستلزم لا فاقه العزل مع زيادة الاجر والشكر اذ لو يشترط في التكليف
 على طرفه حكم الاسلام بما في ذلك ان الله تعالى خلق الانساق ليجعل يستعمل وحده بما هو عايشه لا حياها
 لا غدا ولو باس وسكن وسلاح وفي ذلك من الامور كلها صناعات لا يقد عليها صانع واحد من خلقه وانما
 يتبع بها عايشه معايشه ويشتركون في تحصيلها بان يعمل كل صاحبها زاد ما يعمل الاخر لا يشترط
 ذلك لهذا ويجوز هذا لذلك ويحيط وحده لا يشترط الا بقره له على هذا قياس ما هو في الامور عايشه
 باجماع من ينزعه ولهذا قيل الانساق مدني بالطبع فان التمدد باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع
 لا ينشأ الا اذا كان بينهم معاملته وعمل لان كل واحد يشترط في حاجته ويغض عن من يرضى في ذلك
 يدعون الى الجور على الغير فيقع عن ذلك التنازع فيحصل امر الاجتماع ونظامه والمعامله العدل اجريه
 غير محصية لا تضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشريعة فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي
 ينبغي فرائضهم لئلا يفتقر في وضع السنة والشريعة لواقع اللوح فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
 لينقادوا اليه في قبل السنة والشريعة منه وهذا الاستحقاق انما يفتقر الى استحقاقه باختصاصه ايات
 تدل على انهم عند الله تعالى وهي المعجزات ثم ان الجبهه من الناس يتحدون اجلال الشريعة اذ استعمل

عليهم

عليهم الشوق على اشتباهاهم فقد رتب على العصبه ومخالفه الشريعة فاذا كان للمصلحة في العمل
 عقاب مجازم الحرف والواجب على الطاعة وتبرك العصبه وكان انتظام الشريعة اقرى مما اظلم من
 كذلك فوجرت عليهم معرفه الشارع والمجازي طاب من سببها لتلك المعرفة فذلك شرع العواطف
 المذكورة لصالحه والشارع والمجازي وكبره عليهم حتى يستحكم التذكير بالتركيز فان ذلك ينبغي ان يكون الشارع
 داعيا للتصديق بوجوه خالق عليهم قدره الا انما يشارع من سبلهم من عند صادق والملائم
 بوعده ووعده وعقابه اخرى والقيام بعقوبات يذكر فيها العاقبة ينبغي جلاله والانتباه
 السنة التي يصحح اليها الناس معاملاتهم يستعمل ذلك الدعوى الى العمل المتيقن نظام امر النعم تلك
 السنة انما يظن بقوله في قوله الشارع ويدعون اليها العباد استحقاقه في امره في الاول رايه
 في القرين النفسانية يمنعه من متابعه الشهوة والغضب المذمومين من ترجمه النفس لاطرافه الاجانب
 القرين الثاني اذ ما التفتل في الامور العارضة المقررة عن الاعراض المادية والذاتية التي لا تلازمه
 للكون الثالث تذكره في الشارع ووعده لا يرضى عنك السبب المستلزم لاقامة العواطف في النواحي
 الاجرة والقران في الآخرة فهذا يستلزم التكليف على حكمه لا اشتراطها الاشارة بما عايشه من علم
 وجوهه على الله تعالى وانتم المعترفه واختاره للمصداق عليه بان التكليف هو اجريه على القواعد
 لان الانساق بمقتضى طبيعته يسير الى الشهوات والمستلزمات فاذا علم انها سبب من نزع عنه والرجوع الى الشارع
 وشرفه حبه انتفاء الفساده وتقديره وان كان متعلقه وتبريقه حصة زائدة على حبه وعلم
 بصفات الفعل وقد بالمستحق عليه وامتناعه القبيح عليه وقدره المكلف على الفعل وعلى يدومه وامكانه
 وان كان لا تدبره الا لشرفه فطرح التكليف فيها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف
 ومنها ما يرجع الى المكلف اما يرجع الى نفس التكليف فان اول انتفاء الفساده لا يكون التكليف مفسدة
 للتكليف بايكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له ولا يكون مفسدة للمكلف آخر لان تقدم التكليف على الفعل
 زما فانما يمكن التكليف فيه من الاستقلال به ليس بالشارع الفعل وانما وجوده يقع فيه وانما ما يرجع
 الفعل فان من اوله ايضا الاول امكان وجوده والى ما اشار بقوله وامكان متعلقه فانه التكليف بالمحال
 خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على حصة زائدة على حبه وان يكون واجبا وصدور ان التكليف
 بفعله وانما ما يرجع الى المحل فيكون عليه ما يصدق الفعل لا يكلف بار كباقي القبايع واجبة على الجيب

المجاور

والمتوسط لا يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب ولا ينقص الثواب فيكون حورا ولا يكون
القبض معتمدا على العمل فلا يتخل بالاجابة بقية المستحق للثواب واما ما رجع الى المكلف فخره فيكون قادرا
على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من اداء الفعل او كان الفعل له وهو متعلقا بما علم
عقليا او سمعي فخره وانما عمل او ما يكلف به فخره يكون عالما وقلوبه فخره عقليا محضاً فخره علم
بوجهه تعالى وكونه قادرا على الايمان به من الصفات التي توجب التسليم عليها وقد يكون سمعيا لا يستعمل
العقل بتجسيده ولا سبيل الايمان به الا من طريق الشريعة وخبر النبي صلى الله عليه واله مثل العلم بالحق
واما الفخر فيكون من الامر كقول القبله وغيره واما العمل فكل الصلح والزرقة وغيره او حتى قطع الشرايع
ولا يفتقر الى الثواب الكلي لا يبدى ولا يقطع عن المكلف وذلك للاجماع المتعقد على ان نظامه والالتزام به
يقطع كما يكون ايضا الثواب الى المكلف والنال ظاهر الفتاوى الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة للثواب
يستلزم الخلق من المشقة فالمرجع بينهما هو فلو تحقق التكليف وانما انقضى الثواب وانما لم يكن العلم
المستحق وعلا حسنة عامة اي علم حسن التكليف وعلى تعريف الثواب عامة بالنسبة الى الثواب
وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان السائل ان يقول من شره لو احسن التكليف لكانت الفسدة بالنسبة
لا المكلف كما لو انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله مؤسفة
لان حسنة التكليف بخلاف ما تقره ان يعجز ان هذه الفسدة الكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصله من
اختياره والمفسدة التي شرطها على ما في حسن التكليف هي المفسدة الماصلة من التكليف والمانعة فاقبته بوجوب
سؤاله عند تفرجه ان تكليف الكافر لان فائدة التكليف هي الثواب ولا فائدة في حال الفداء ثابتة في التكليف
للتواب والنسبة الى الثواب واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف بل فائدة التكليف
واللطف واجبه في حصول الغرض به اللطف ما يقره العبد الى الطاعة ويعبره عن المعصية بحيث لا يوجب الجهاد
وهو واجبه عند المعتزلة او اختياره للصنف واجبه عليه بان اللطف يحصل به غير التكليف فيكون واجبا
والان لم يقض الغرض شيئا للملازمة ان المكلف اذا علم ان الشرائع لا يطبع الا باللطف فلو كلفه من دونها كان
ناقضا للفرصة لم تكن دعا غيره الى طاعة ما هو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه فخره من الشرائع
لم يفعل الذي فخره من التناوب كان ناقضا للفرصة فان كان اللطف من فعله فكذلك عليه وان كان
من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعر به ووجبه عليه وان كان من غيرها شرط في التكليف باللطف في

لا فائدة في

العلم بالعمل

العلم بالعمل ووجه الترخيص منتفية والحق لا يتخل من لطفه والاخر لا يستحق المشقة بل من عسفة
اشارة الى الاجرة عن غيرها الاشارة على وجه اللطف على ان يتكلم فيقول لا بل من ان اللطف اعجاب
اذا خلا عن جهة التبع لانه وجهه المصلحة فلا يكفي في اوجبه بل يستحق جهات الفسدة فلم يكن له لطف
الذي يوجبونه وشتمه على اجبه فيصير لا يعلمه فلا يكون واجبا وتقرر للواجب ان جهات اللطف معلوم علمنا
لانا مكلفين به كما وليس من واجبنا وتقرر الثاني ان الحق في اداءه وكلفه مع وجه اللطف او من
بعد والارهاق يكون الكافر في مناه الكافر الا ان معنى اللطف هو حصول اللطف في عهده والثاني ان
يكون عهده لعدم الفداء عليه فحين من الله تعالى ان مع وجوده فخره بالاطلاق بالان وتقرر للواجب
ان اللطف ليس به ما حصل اللطف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ان يقض حصول
المكلف ويرجع وجوده فيه على ما هو محذور فيكون مقتضى مع وجود اللطف معارض في وجهه في طلب
عليه كسب اختيار الكافر وتقرر الثالث ان اللطف واجبا عليه تكاليفه من غير ما ينافي في الجمع
بين التناوب مع ما حصله في اللطف عنه تكاليفه فلا يمتنع ان اخبار بان بعض التكليف من اجل الجوع
بعضهم من اجل النار وكما هي مفسدة لا فائدة الا الى الاصل الثالث ان اللطف لا ينافي في الطاعة لانه
يقدم على المعصية وتقرر للواجب ان هذا الاحتمال ليس منسفة لانه يقترن بالاختيار واللين من اللطف
ما يمنع عنده من الاقدام على المعصية والاحتياط عن الطاعات والاختيار بالانفا هو بالنسبة الى
كاتبه والفسدة منتفية في حاله لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يقض الالاس ويقضي من تكاليفه
التعويض مع منعه من اللطف اذا منع المكلف من اللطف فبقي منه عقابه لانه بمنزلة الامر
بالمعصية على الجاه اليها فبقية التعويض لا يمتنع لان على ذلك التقدير لما يقول له ما اللطف وكما
قال الله تعالى ان اهلكتهم بعد اجاب من قبله لولا اني اراهم اني اراهم اني اراهم اني اراهم اني اراهم
ان منهم من يظن في بعثه الرسول لولا ان يكون له هذا السؤال ولا يكون له هذا السؤال الا مع قطع علمهم من
البعثه ولا يقضي ضمها لانه لا يتم حتى يستحق على التبع غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف
ولهذا لو بعث الانبياء غيره على الفعل القبيح ففعله لم يستقم من الباعث حتى الذم كما ان لا يبرح فخر
اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة بين اللطف وبين اللطف في اللطف
فيه مناسبة والمراد بالنسبة ان يكون اللطف بحيث يكون حصوله او على حصول اللطف في حاله لان

اولا

فذلك لم يكن كونه مطلقا ولو كان غيره مطلقا فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان ايضا كونه مطلقا
في هذا الفعل ولو كان كونه مطلقا في غيره من الافعال وحرم ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا في انما هو عليه
ولا ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنسبين وعنى بالمنسبين اللطيف والمملوق فيه ولا يبلغ الجاه
يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطيف استمداد المملوق فيه حلا لجاهه والآن لم يكن اللطيف مطلقا في غيره
اعتبار عدم الاجراء في مفعول كونه كونه او يعلم الخلف اللطيف اجالا وتفصيلا يعني كونه اللطيف
معلوما للمكلف اما بالاجمال وبال تفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم المملوق فيه ولم يعلم النسبة
بينهما لم يكن له داعيا الى فعل المملوق فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعا الى الفعل المفضل
وان لم يكن كافيا في التفصيل قول فيه نظر لان اللطيف بما يكون داعيا الى الفعل المنسب اليه
بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك النسبة معلومة للمكلف او لا ويؤيد اللطيف ما عجز عنه الحسن
لا بد ان يكون اللطيف مشتملا على صفة زايدة على الحسن بكونه واجبا ومنه وما ويرد عليه التغيير
يعني لا يجزئ كونه اللطيف فعلا معينا بل يجزئ ان يكون كونه الفعلين قول اشتمل على جهة المصلحة
من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسلكا للفرقات التامة ويترط حسن اليدين يعني يتطرق الى
واحد من اليدين اللطيفي يكون كل منهما لطف او يقع مقام الاخرين كل منهما مستحسن في نفسه ويترجع
ويغنى اللطيف بوجهه عنا خاصا كونه بعض حسن بوجه اللطيف وعنا وحيثما لا يستحقه
او اشتمال اللطيف على النفع او وقع الضرر بالزادين او كونه على وجه الدفع ولا بد من اشتمال اللطيف على النفع
من اللطيف لما بين وجه اللطيف وجه ضرر بان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدنيا
اما مفرقا ومنفعة والمضرة اما المومنين او علاه او غيرها والمنفعة اما مادية او معنوية في الدنيا او في الآخرة
او غيرها او مرجح مباحث هذه الامور عقلي اللطيف واختلف في حصوله وتوجهه فذهب المشهور الى ان اللطيف
المراد عنه تعالى حسنه سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازات وسواء يعقبها امر او لا ويجب
التفريق بين جميع اللطيفات وهي صادرة عن الظلمة واختار الجمهور الى ان بعض اللطيفات يصلح
خاصة كالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرمية له وبعضها حسن من الله
تعالى ومنها حلة حسنهما الاستحقاق واشتماله على نفع زائد على الام والحد في حرمه في الدنيا
او كونه على مقتضى العبادتها قطع الله تعالى في الخلق القيمان في النار او كونه واقعا على وجه اللطيف

كناوة

كما اذا وقع دفعا للصانع فاذا علمنا اشتمال اللطيف على ما ذكرنا من هذه الامور حكما بحسن مقتضاها والام
الذي يفعله الله تعالى ابتداء او على اشتمال على النفع على العمل بالتمام مشروطا بالتمام والغير ولو ان
خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطيف العيب وما يقضي على اللطيف ويجوز في اللطيف كونه مفعلا
او مجزئا ليدفع اللطيف على المستحق مثل الفساق والكفار ويصرف العقاب ويكون نفع اللطيف اشتمل على
مصلحة لم يحصل للمكلفين كما في الحد ودوا لا يبقى اللطيف في المصلحة في المومنين اللطيف غير كونه اللطيف
المكلفين حسنا بل لا بد فيه من نفع في مقابلته عن من حصل نفعه ووقع ضرره لا يظلمه
الواقعة للاجرام حيا لللطيف تقابلها التواب المستحق فيجوز ان لا يجرد عن النفع فيكون تقيحا لا يترجع
اشتمال اللطيف على اللطيف يعني ان اللطيف اشتمل على اللطيف الذي في اللطيف اما
يدفعه في حكم النفع كما لم يكن طريق تلك المنفعة الا بالذات والامان الوصول الى المنفعة
كان الامر ضربا وحق فيجوز ولا يشترط في الاختيار التمام بالفعل اي لا يشترط في حصول اللطيف ان يتبدل
من اللطيف اختيار التمام العوض الزايد عليه حيا للفعل لان اعتبار الاختيار لا يكون في النفع الذي
يدفعه فيه اختيار التمامين فاما النفع البالغ الى الحد لا يتفاوت فيه اختيار التمامين
لا بد ان يكون حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه وهو العوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى معنى اللطيف ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال فالنفع مجزئ يقع تفضلا من غير استحقاق ويجزئ ان يقع بعد استحقاق
قوله مستحق يخرج به النفع المفضل به فانما لا يكون عوضا وقيل ان خال عن تعظيم واجلال
يجزئ التواب ويستحق عليه تعالى انزال الام وتغيب النافع لمصلحة الغير وانزال التوب
استندت الى علم ضروري ومكتسبة لئلا يما يستند لفعل العباد او من عباده بالمعنى الواجبا حقه
ويمكن غير العاقل بخلاف الاحرار عند التقاضي في النار والقتل عن شهادة الزور اراد ان يشير الى
الوجه الذي يستحق به العوض بحال الله تعالى منها انزال الام بالعباد المومنين وغيره فانما يستحق الله
تعالى عن موالا لظلم ظلال الظلم في حق الله تعالى ومنها تغيب النافع على العباد كما كان تغيب
من الله لمصلحة العباد لانه لا فرق بين انزال المضار وتغيب النافع ومنها انزال العوض بان يرضى
الله تعالى استبدال النفع الذي بمنزلة الضرر سواء كان النفع مستندا الى علم مكتسب تقاضاه بالاعتقاد على

النظر في كون الله تعالى سببا للعلم كان العرف عليه او كان مستندا للظن كان دعوى عند ما
وصل مضرة او قوت منفعته فانه هو الناصب لما في الفطن فيكون العلم بسببه فيجب على العرف
قوله تعالى لا ما يستند الفعل العبد العلم المستند في العبد نفسه من غير سببه الله تعالى العرف
فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يحسن العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرب وفوت منفعته فانه لا يفتقر
فيها ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العرف على الله تعالى امر الله عباده بالعلم بالحيوان والياض
سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والندب والندب كالضرب اذ ان العرف يجزي
الله تعالى لان الامر والاباح بما لا يلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن استعمل على المناهج العظيمة
البالغة في العظم جدا ومنها تمكن غير العاقل مثل سباع الرضيل بالعلم فان العرف يجزي الله
لانه تعالى مكنه وجعله مما تلا الى الايام مع امكان عدم الليل ولم يجعل له عقلا يميز بالعلم
للمعنى لان العلم القوي فكله والاباح لعل انما يقع منه تعالى ان لا يصل اليه عرضا وهذا بخلاف
الاحراق اذ القينا صبيا في النار واخترقا وشهد احدنا شهادة ان لا نعقل بسببها فان العرف
يجزيه لانه على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل اللام واجبه الحكمة من جسد العرف
والله تعالى قد منعنا من القائه وبقا ناعنه فطنا الملقى كانه وصل الالم اليه فلهذا وجب
الملقى العرف دون غيره واما شهادة الزور فان الشرح اوجب بشهادة من علم الامام ايضا الله
من جهة الشرع فصلا كانهم فعلى والانتضا اي تنقل المظلم من الظالم واجبه اي
على الله تعالى عملا لانه لو لم يتصرف لادى الى اضعاف حق المظلم لانه تعالى مكن الظالم على
يدنه وبين الظالم مع انه تعالى يقل على منعه وما مكن المظلم من مكا فانه فلو يتصرف منه
اضعاف حق المظلم والتالي لانه لا يفتضح حق المظلم فيجب عملا وواجب عملا ايضا لانه في
من انه تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظالم دون عمن في الحال بولاه
فانه لو لم يكن له عرف فضل الله عليه بالعرف المستحق عليه ودفعه الى المظلم فان كان المظلم
من اهل الجنة فرقا الله تعالى اعوانه على الاوقات طويحه لا يتبين له ما فطاعها فلا يتالم به
او تفضل الله عليه اي على المظلم بمثلها اي بمثل الاعراض مثلا يتالم بالانقطاع عنها وان كان المظلم
من اهل العاقلة سقط الله بها اي بتلك الاعراض جزاء من عقابه بولاه تلك الاعراض بحيث

لا يظهر

لا يظهر له الضيفان وفرقا الشاخص الاوقات فلا يحصل العلم بغير حصول الضيفان في بعض النسخ
الضيفان وهو عمن الناس ولا يجب واما دعوى العرف المستحق بها يختار مع الام لان كان قطعها والاباح
العرف انما يحصل بيشتمل على نفع زائد على الام زائد يختار معها السلام اليه مثل هذا النفع الزائد لا يكون
دعوى العرف ان يكون يختار والام مع انه منقطع فلا يجزى طمعه وهذا ما جعله حاشم وهو جازم في الشاخص
ان يجزى طمعه العرف انما يقطع ليجزى من الله ما جلا له المانع من الاضطرار الذي هو له مع انقطاع العرف
المانع من دوامه من قبل ان يفرجه لعم بولاه ولا يجزى صوابه في الدنيا لاحتمال مصلحة الشاخص في المانع
حوالوا مع انقطاع العرف المانع من دوامه لا يجزى صوابه في الدنيا لاحتمال ان يكون لناخوه على غيره
والمانع هو انما تلك المصلحة التي قد يقال ايضا ان يقطع العرف لزم دوامه وجهه لا يفرغ من ان يقطع العرف
لانه بانقطاعه عن سبب التام عن ان يفرغ من سببه فان لم يقطع العرف لزم دوامه وانما انقطع التام انما
عنه اخر وجهه انما يفرغ من سببه وجهه واما ما ورد في وجهه الى عدله يكون محالفا لانقطاع العرف
لعم فلان ايضا انما والام على القطع ثم انه غير محل النزاع بعينه انما يتابع العرف في ان يقطع
من غير ان يتبعه بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العرف المستحق على الظالم في استلام
الالم الحاصل لانقطاع العرف من غير محله او انما لا يجزى صوابه او المستحق العرف باوجه اخرى محله انما يوجب
فان يجزى بغير التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بان قرب له ولا يتبع من مناقه لان يكون من غير العرف
ان يفرغ من سببه كل ما يحصل فيه منفعه بخلاف القرب فان لا بد ان يكون من جنس القرب المظلم من ماله كالاخر
والسبب في التبع لانه غير في تحمل المناق بخلاف العرف ولا يصح استعجاله ولا يجوز استعجال العرف من غير العرف
لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العرف عليه تعالى او علينا اعداء من جنس حاشم وفيه انما يتبع من مناقه
علينا اذ لو استعمل الظالم من المظلم وجعله المظلم في حل بخلاف العرف عليه تعالى انما استعجاله عنده عند استعجاله
به سبب العرف عليه تعالى يجب انما في حله فاضا عند كل ما قبل بعين العرف اذ اوجب عليه تعالى يجب ان يكون زائد على الظالم
زائد على كل احد في حق كل ما قبل وان كان العرف علينا يجب ان لا يلام لانه لا يفرغ من سببه على العرف ان يكون
ظما وانما في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته والمقتضى يجوز فيه الامور لو اذ اوله انما يتبع من
في ذلك الوقت من غيره ايضا وقال ابو ابيزيد عوف البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة ان العرف المستحق
امره والاجل يجوز ان يكون الاجل لطف العرف لا الكفاية ويجوز ان يكون في اجل انما لطف العرف من الكفاية

لا يظهر

ان يكون لظن الكفر ان لا يقطع التكليف من الكفر عند انقطاع التكليف لا يكونه اللطف متحتمه ان رزق
ما هو الانتفاع به ولو كان لا يتعدى انتفاعه طعام البريهه قبل ان يستهلكه بالضع والبيع لا يكون رزقاً الا للمالك
منها مشهه طعام اي يكون رزقاً لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا لمباحا ما الى العبد من نصيبه
فالعبد هو الرزق لنفسه والله تعالى السبل قاله ذلك الرزق وما اتره منه بغير ضلعه ضمن الله والرزق
ذلك الرزق هو الله والسعي في تحصيله قربة عباد الله وقد استحب اذ اطلب السعيه على نفسه عياله
وقد ساع عند قصد كثير المال من غير ان يتكاتب للمريض وقد يحرم عند ذلك النهيات كالغصبه والاربا
والرزق عند الشاعره حتى اساقه الله تعالى الى الجحيم وان تقع به فيدخل رزق الاشكال والارباب وغير ذلك
او غيره بلعما وحرما حملها او غيره ملك ويخرج مالم يتفق به وان كان السعي للانتفاع لانه يقال فيمن ملك
شيئا وتكمن من الانتفاع به ولم يتفق ان ذلك لم يصير رزقا وعلى هذا يصح كل احد في رزق قهولا
ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق مما يترقى بالحيوان من الاغذية والشره
لا غير والسر نقد للعبيد الذي يباع به النبيه طعاما كانا وغيره وحي رخص وغلا ولا يترى من اعتبار الغناه
واخذ المورثه فان كان في الرضخ والغلام فان انحطاط العيش ما يملكه رخصا اذا كان انحطاط العماره والفقير
عوضا في ذلك الرزق وان كان كذلك ارتفاع العيش ما يملكه غلاما اذا كان الانتفاع على ما جرت العاده بكنهه عوضا
فذلك الوقت وفصل الحمار ويستند ان الله تعالى بان يقل جنس السباع المعين ويكثر رغبته ما ان رغبه في فصل
او يكثر رغبته في السباع ويقل رغبته في السباع فيحصل الرضخ وقد يستند اننا ايضا كان يحمل السلطان الناصر
يج تلك السلطه بقم غلاما منها ويحكر الناس في غير ذلك من الابهت المستند اننا يحصل الغلام الرضخ
بخلاف ذلك والاصل قد يحكر الله تعالى الوجود الذي ينتفع بالصارف ذبحه عن ذلك الى انه يحكر الله تعالى الرضخ
لعباده واستلحق ذلك بان يحكر العمل عند حبه الذي والقدرة في انتفاع الصافات واعرض بان ذلك في العمل
عنه عن الرضخ عند قيام الصلة والمتمتع من الرضخ عليه بمعنى استحسان الله على التارك فان هذا في الانتفاع
مفاسد هذا الباب الترميز ان بعد ويحصل فلهذا من ذلك منها الاصل بحال الكفر المتلى بالاستقامه
ان لا يخاف او يمتنع بطلا او يسئل عليه بعد البلوغ فلهذا يفصل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه او يفتقر
ما يعجز عنه في اننا ومنها ان يترى ان يكون امامنا لا يتبعنا ولا يابا المرشد من يتفق اليه فترى ان الله تعالى
لا يرضى الاصل لعباده ولا في غفلا عنه ومنها ان يترى ان لا يبيع للتفضل بحال ولا يكون في الانتفاع
الافضل بل يكون شكوا ما يفصله تاديبه لحيه كره ودره او يرضى ان لا يبيع فلا يبيع في بيعه سلكا ويكون له الجار
لنفع الامه وكشف الاسماء والضرر سئل ان الله تعالى يعجز ما حله في عياله ومنه ان مقدور الله تعالى هو متناه
فاذا مضى بطنه في الاصل فالرضخ عليه همان فيلزم ان لا يكون تاديبه الله ما حله في عياله من عياله فلهذا لا يخفى

المفصل الرابع عشر

وهو كسر ان يكون الرزق
فان كان الرزق هو الله تعالى
فان كان الرزق هو الله تعالى
فان كان الرزق هو الله تعالى

ويجب ان يعمد ليعمل الوثوق باحواله وافعاله فيحصل الرزق له في نفسه وهو متناه
المعروف لهم لانه اواره ونواصيه ووجوبه تابعه وصدايقه لوصد غدا للرب
لنفسه وجوبه لغيره الضدين وهما وجوبه تابعه ومخالفته اما اول فلجميع المقصد
على وجوبه متابعه لغيره وقوله فان لم تكن ممن الله فاستعوبت عيسى الله واما الثاني
فان متابته للملذبه امر ولو جوبها لا تكا على عينه لوصد غدا لغيره وجوبه
وان كان عليه نعمه واوله الامم المعزونه والنفوس المملوكه حرار مستزله ابدا
بالجميع ولقوله والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخره
ولو لم يرضوا لغيرهم ما كان متنفذه منها ان يكون شهادته ووده ادرا شهادتها
بالجمع ولقوله تبارك ما كرمنا من نبيا فينبوا والارزق بطه بالجمع ولا في ذلك
شهادته القيد الا ان يترقى من صالح الدنيا ليفي بسمع شهادته الذي القيم
ومنها استحقاقه العذاب النعم والتمويل ليدخل تحت قوله ومن يعص الله ورسوله
فان له اجره من حبه ووده الا لعنه الله على الظالمين وقولهم لقولوا ما لا نعلمو
وقوله تارة من الناس بالبر وتسنون انفسكم لكن ذلك مشف بالاجمع ولكن
من اعظم المنقرات ومنها عده فيلذ عبد النبوة لقوله كما لا ينال عهدنا الظالمين
فان المراد بالنبوة والامامة النبي ومنها كونها غير محلي لان المذنب قد
الشیطان والمخلص كذلك لقوله كما يحكى اخوتهم جميعين الاعداء انكصا
المخلصين لكن الادمه مشف بالاجمع ولقوله تارة ابراهيم ويعقوب الخ
بخالصه ذكره كذا في سورة يوسف ما انه من عبادنا المخلصين ومنها كونها
الارزق كذا في سورة يوسف

وهو كسر ان يكون الرزق
فان كان الرزق هو الله تعالى
فان كان الرزق هو الله تعالى
فان كان الرزق هو الله تعالى

بزخري الشيطان ومبعية واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مساعدا
 في الخيرات ثم معد واعد الله من المصطفين الايام اذ لا خيرة الا الذي يملك الارز
 شرف وكذا لقوله كما في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عند الملحطين
 الاختيار في الكلام ان العصية من اي معصية تجوز ان يتوهم صدوره عن الانبياء
 من المعاصي ايمان يكون منافي لما يقصده المجرع كالذي في ما يتعلق بالسلب
 اول والثاني اما ان يكون كبرا او معصية غيره وهو ان يكون بكثرة القضا والالتزام
 او صغيرة متفرقة كسيرة لغيره والتظيف بحجة او غير متفرقة كذنية وشبهه وقد يعصية
 كذلك ما عدل او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجموع على وجوب عصيتهم مما ينافي
 مقتضى المجرع وقد جوده الفاضل وهو انما لا يذخره التصديق للمص
 بالمجرع عن الكفر وقد جوده الازارقة من الجوارح بناء على تجزيع الذنب
 مع قولها فان كذب كفر وجوز الشبهة اظهار تقيده وحرز على العقيدة
 النفسي للملكة ودرجان اولى الخواتم بالنقطة ابتداء الدعوة لضعف الداعي
 وشكها المحاذف لئلا من تعذر الكفاية بعد البعثة وجوز الحقوية وكذا على اصحاب المنفعة
 لا خلطها بالدعوة الى اتباع ولهذا ذهب كنهن المعترضة لان في الكتاب ايضا البعثة عليهم
 وبعض الشيعة الخ في الصغار ولو سهوا والمذهب عند محقق المنفعة مع الكتاب لو هدم
 والمعنا في غير الحسية عند لا سهوا وذهابها من الجرمين من لا شجرة وابوها انهم القدر الى
 تجوز الصغار عند انما لمطان الازواج والعصية على المعاصي كما في كلامه لا يطلع
 في الشرح وقد يخرج ان ما ذكره من ذلك لا ينبغي بل ان صدق الله عن عصيته الصغيرة سهوا

قوله وهو الشبهة قول جوا
 اقتراء عليهم نعم كوزون
 التقية على الامام لا ينص

الشرف في قوله
 زينة القول الى البنية
 اما في قوله لا ما يسهل لانه
 في قوله القول بمرسول

بالوثوق

بالوثوق بقوله وعمل والمسا بكنة في واجبه وببدا البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشيعة و
 وتبلغ الاحكام وبالجملة فيما للبيدنة ولا طبع والانتكار على ما عملت منهم سهوا
 ورد الشهادة انما يكون بكثرة او امراد على صغيرة من غير امانة ورجوع ولو فرم الرجز
 والحق واستحقاق العذاب واللعن والقول انما هو على تقدير التوعد وعدم الانابة ومع ذلك
 فلا يمازى به النبي بل يتبع ويجرح بكثرة سهوا او صغيرة ولو عدل لا يبعد المراد من القضا
 على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من خرب الشيطان سيما في الدنيا
 وعلى تقدير كون الخيرات محمودة لا تقبل وزند فاشرب لبعض اليها او يكون من مرة
 الاختيار لا ينافي صدق ذلك عن غير ما سهوا او مع التوبة وبالجملة فلا له
 الوجوه المذكورة على ان الكثرة سهوا والصغيرة البر المنفعة عملا على نظر تجيب
 ايضا ان النبي كالعقل والذكاء والفضيلة وقوة الولى لان من لم يتصف
 به لم يرغب متابعته والتقيدا لا وامره ونواهيته ويجب ان يعصيه التسهولا
 يسهوا في امر يتبعه ولو اراد ان لا يكون التسهوا الامور ذنبا له وعادة و
 وعده كما ما يتفرغ عنه من دناءة الاجرام وغير الامهات والفضاظة والغلظة والآ
 وشبهها من الارواح التي تشرعها الطبائع كالحرص والجذام وسنن البرج
 والاكراه الطريق وشبهه من الامور الخفية وطريق معرفة صدقها في صدق
 التيقن على النبوة وظهور المجرع على يد وهو شوبت بالدين عقادا ونفي ما هو عقاد
 مع فرقا لعادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك حرار الى اللوامات فانها لا يكون
 مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى ككتبة نوح الارهاض والمجرع للملكة لا دعوى

بذلة

الملح في قوله انما
 النقط لا انما في اللفظ كما ذكره في كتابه
 في تفسيره من حيث هو ان
 اركانها من حيث هو العاقل والارادة
 البروجي لتسهوا

المحسنة

الدعوة

ايضا والمصنف نسبتها بحجة كاسياتها وما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله
من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر فيها تقدم وهو عدم المعارضة لغير المحرر
والشجيرة والمشهور في تعريفها لانه امر خارق للعادة معقول بالتحديد مع عدم
المعارضة وقيل يتفق اذا دل على خلاف دعواه يمكن ادعى البتة وقال محرم
ان انطق هذا المحرر فظن لكنه قال انه كان في الاول تعريفها ان يورد على المشهور
قولنا ومطابقة الدعوى قول قد يطلق المحرر على مثله كاسيئة كلام المصنف
كان ظهور المحرر طريق المعرفة صدق لانه لا يمكن تعقيبها العلم القوي
بالصدق كما اذا امر رجل بمجملتك حضور جاتهما وادعى انه رسول هذا الملك
فقال بوجهي فقال له ان يخالف هذا الملك عاداته ويقوم عن امره ثلاث وتبند
فمعرفة ان يكون تصديقا له وصحفا للعلم القوي بعد ذلك من غير اعتبار قيل
هذا تخيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر العلماء
لا فائدة الظن وقد عبرتوه ملاحع لا فائدة اليقين في العلية التي ساس ثبت الرشد
ظان حصول العلم فيها كونه من المثل انما هو لما شوهه من قرأت الاحوال فلما التفت
انما هو لتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا بد من تلك هذه القرائن فائدة
العلم القوي لحصول الغايات عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم والظاهر ان
اذا فرضنا الملك في بيت لبني فيه غيره وادعى ان لا يقدر على غيرها احد سوا
وجعل يدعى الرسالة بحجة ان الملك عرك تلك المحرمين عشا ففعل وقصة مريم وغيرها
يعطى جواز ظهورها على الصالحين اختلاف جواز ظهورها هو خارق للعادة على ذلك

ويجوز ان لا يشترط ان يكون
للمصنف ان لا يكون على الله في المعرفة
حالات وانه لا يكون له في ذلك
فانما يتبعها ان يشترط الاول ظهور البتة
انما هو لتوضيح والتقريب دون الاستدلال
العلم القوي لحصول الغايات عن هذا المجلس

انما هو لتوضيح والتقريب دون الاستدلال
العلم القوي لحصول الغايات عن هذا المجلس

من الصالحين عن المواظبين على الطاعات المحبتين عن المعاصي من هذا المعنى
الى منه تمسكها سياتي والا شاعره اليقوتة ولخار المصاحح عليه بقصد
مريم على ما دل عليه قوله تعالى كما ادخل عليها ذكرا الخراب وحده عند هاربا فيها
منها قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله انما ليك به جبران يرد اليك
وبغيرها وشار الى الجواب عن دلالة المعقولة وهي وجوه منها ان لو صدر عن النبي
لكثرة وقوعه لصدوره عن النبي بالبريق الاول وعن غيره ايضا فخرج عن ان يكون
امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتغير الجواب ان لا يخرج عن حد الجواب
فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعل عادة معادة ولي هذا اشار
بقوله ولا يلزمه خروج عن حد الجواب ومنها ان لو جاز ظهور الحارق عن غير النبي
لزم الشفر عن الانبياء لان الباعث على تباعهم انفرادهم عن غيرهم وغيرهم عن
مشاركهم فاد اشار كون هان للخطب ولزوم النقرة على تباعهم وتغير الجواب
لزوم النقرة على تباعهم بمشاركته والاولياء كما يلزم ذلك من مشاركة النبي لغيره
اشار بقوله ولا الشفر ومنها ان غير النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الحارق
على يدك ولقطه على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتغير الجواب
عدم التميز وانما يلزمه لولم يحصر التميز بامر آخر وهو م فان النبي تميز عن النبي
البتة ولي هذا اشار بقوله ولعله انما يري ولا يلزمه عدم التميز ومنها ان لو
عن غير النبي لطلبت دلالة على هذا النبي لان منبذ الدلالة على اختصاصه بالنبي
الاختصاص لطلبت الدلالة والجواب من الضرور وانما يلزمه لولم يدعى لانه

انما هو لتوضيح والتقريب دون الاستدلال
العلم القوي لحصول الغايات عن هذا المجلس

كذا خارق على صدق النبي وليس كذلك لما شراط منها مقارنة الدعوى والاهدا أسا
 بقوله ولا بطلان لثبوت ومنها انه لو جاز ظهور خارق على يد صادق صادق غير
 لجاز ظهوره على كذا صادق فيلزم عويته ظهوره في العجوة والجواز في حق التوراة لان في
 ظهور الخارق كوا صاحبها وهي اقبابها انبياء والصالحين من عباد الله في
 الاولياء والاهدا اشار بقوله ولا العويته في حجة قبل ان يعقل الارهاص ^{التي} خلفوا
 في ظهور العجوة على سبيل الارهاص وهو احداثا خارقا لعادة دال على بعثه
 في قبل بعثته هو يجوز له لا واختار المعاملات واجمع عليه في ظهوره في حجة
 عليه لا في قبل نبوته مثل انكار ايوان كرى وانقطاع نار فارس وتظلم ^{في}
 وتسلط الامم عليه وقصة ميله وفرعون وابراهيم وعط حوا ظهور العجوة
 على العكس خلفوا انه هو عور ظهور العجوة على يد الكاذبين على العكس من
 اطهار الكذابين فالذين منعوا ظهور الكوامات على غير الانبياء ممنعوا من
 ذلك والذين جردوا ظهور الكوامات على غير الانبياء حردوا ذلك ايضا والتمارة
 واجمع عليه ما توقع فان الوقوع دليل الجواز وما وقع ما نقل من ميله الكذابين
 لما في النبوة في بيان ان رسول الله مدعا لغيره فارتد بصير اقدما سبيله لا عود ^{في}
 غيره الصحيح وكان نقل انان فرعون لما ربه موسى بنى امرا ايا طريفة البريبيد بالفرس
 انا انصرت عليه الطرييق فانه بهم جبروده فغضبهم الموح فاغر قوا جميعا وكان نقل
 ان ابراهيم عمل ما جعل الله عليه النار برة او سلما ما قاله انما جعل النار لاني بر او اسلا
 فجان نارفا حترت لحمية ودليلا الوجود يعطى العويته ولا يجب لثبوتها خلفوا ^{في}

114 ابراهيم هو محمد صلى الله عليه وسلم

هاجب

هاجب البعثة فكان ان عجزوا بجوز حلوزمان عن بعثة شي فكانت الاستعارة
 البعثة كزمان بناء على الحسن والفتح العقليين وقالت الامامية بعثت بعثة
 كزمان واختار المعاصم واجمع عليه بان الدليل الدال على جواز بعثة يعطى عويته
 الوجودي كوقت لان الحجة على الطاعة والتمسك بالحق لا يحصل الا بالبعثة فيكون
 واجبة مع الوجود والحق واختلفوا انه هل يجب لثبوتها للمبعوث ام لا فاجاب على
 وابعاه الى ان يجوز بعثه النبي تاكيد له العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
 النبي بعد ان ينزل شريته واحدة فكذا يجوز بعثه في حق بعض مائة العقول وهذا هو ما
 واصحابه الى ان يجوز ان يبعث النبي لثبوت العقل كما في العلم بالعقلية ^{في}
 للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثة شيئا جازيا باءه يجوز ان يكون البعثة ^{في}
 على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى مائة العقول مصلحة
 لهم فلا يكون البعثة شيئا وظهور محجة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد
 بدلائل نبوته ليعرف ان نبينا محمد ما دعى النبي واقرن بدعوة ظهور المعجزة وكل من ^{في}
 كان نبيا لما بيننا انما ادعى النبوة فلتنوار واما انما ظهر المعجزة فلا تاتي بالقران وهو
 امانة اتي به فلتنوار واما انما ظهر فلانة ظلمة السلام محمدية ودعى الايمان بسورة من
 مثل مصداق البعثة والقصصا من العرب البراءة من كنهم كذبة زمان الذمارة
 وحلى الطهارة وشريتهم بغايت العصبية والتمسك بالجاهلية وما حكم على الساجات ^{في}
 انوار المقارنة لعاد النبي في المعارضة بالمخوف وبذلوا الميم والاذواج دون
 المداقة فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوه لنقل النبوة ^{في}

انما ادعى النبوة فلتنوار واما انما ظهر فلانة ظلمة السلام محمدية ودعى الايمان بسورة من

والمباراة في مبارات في

الذين في قلوبهم غشاوة
يرون الحسنة كسوء الباطن
والسوء كحسنة الباطن
فانهم لا يرون الحسنة
ولا يرون السوء
فانهم لا يرون الحسنة
ولا يرون السوء
فانهم لا يرون الحسنة
ولا يرون السوء

وعند التعارض والعلم بجميع ذلك قطع كما في العاقبة لا يقدح فيها اما لانهم كانوا
المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل اليها المانع لعدم المبالاة وقد
الاتفات واشتغال الملمات واليه هذا اشار بقوله والمنقول معنا متناول للمعجز
بعضه فواجب ان القرآن قبل الفصاحة وقيل لا سلوبه وفصاحته وقيل للقرية والقرية
مختل التفنن الجهور على ان اجاز القرآن لكونه الطبقة العليا من النسخة او الازمنة
القصوى من البلاغة على ان تعرف في آء العرب يسبقهم وعلما الفرق بجوارهم
في البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن
اعرف منها ومن البلاغة واطلاقها على المعنى شاع وقال بعض المعززة اجازة وسلوبه
العرب ونظمه العجم الخ لاف لما عجله كلام العرب الخطيب والرسائل والشعار وقال
القاضي لباقلاني وامام الحرمين ان وجد اجازة جوارح الفصاحة مع استناد
المخالفة لاساليب كلام العرب من غير استقلال الحد مما ادعى ان عجز الخطيب
والاشعار من كلام اعظم البلاغة لا يحمي من خلة القرآن لخطا طائفتها فاطحا
لا وهام وبعيد احد على نظم اليك انما في نظم القرآن على ما روى في كتاب
اسبابه كذلك الغيب والضياء والادراك الفيل الذي في قوله وخرطوه طويلا وحب
النظام وكثير من المعززة والمرضى الشيعة الى ان اجازة بالصرق وهو ان الله ما
صرفهم المتخدين عن معارضته فتم عليهم عليها وذلك ان السبب قد تم
او بسبب عوامهم واجموا بوجهين الاول انما قطع بان فصحاء العرب كانوا قد
على التكاليف مثل مفردات السورة او مركباتها القليلة مثل الحمد لله رب العالمين

والتي هي مع الاستماع ونور الداعي بالحق والجملة التي هي
التي هي مع الاستماع ونور الداعي بالحق والجملة التي هي

بعضه

التي هي مع الاستماع ونور الداعي بالحق والجملة التي هي

التي هي مع الاستماع ونور الداعي بالحق والجملة التي هي

وهكذا الى الاخر فيكون فادري على الايمان بمنزل السورة والبيان ان التجاربه
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السورة واليات الى شهادتها
وابن مسعود قد سبق في هذه الفاعية والمعوفيين ولو كان نظم القرآن محمرا
لمقتضا لكان كما في الشهاده والجواب غلا ولا يحكم الجملة قد يحكم الاء
وهذه بينهما شبهة من نوع قطعها الاجماع والخير المتواتر ولو صح ما ذكره لكان محمرا
من اجاد العرب قادر على الايقان فمصادق فيهما كامر القيس وقراءته واللام
قطعة البطلان وغايتها بعد صحة الرواية وكونه لم يعد اليه لانه زمانه وكونه
سورة مستقلة بالاجاز ان كان للاختصاص والاحراز غير ان القيس لا يجازها
وان اجازة كسورة لسر ما يظهر لكل احد بحيث لا يتوعد اصلا وسهلا على
بطلان القرية بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن
نظمه وبلا وسلا ستمه جزائته ويضنون به وهم عند سماع قوله تعالى
يا ارض ابلغ ما لك لانه لذلك لانه في المعارضة مع سبلتها في نفسها الثالثة انه
لوقصد والاجازة المعرفة لكان الاسبب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو
لانه ما كان انزله البلاغة وادخله في الراكه لانه كان يتسر المعارضة المخرق
العادة الثالث قوله تعالى اجتمع لاسن واليمن على ان يا تواعتبه هذا ان
لا ياتون عتبه ولو كان بعضهم لبعض في ذكر الاجتماع والاستظهار
بالقرية تمام التحدثا لمعنى فما لا يكون مقدور البعض وقد يتوعد كونه مقدورا
لكل في قصد في ذلك والشرح تابع للمصالح اشار الى ان ما قاله اليهودي

في بطلان نبوة بني اسرائيل على ما ذكرنا من ان شريعة موسى عليه مودة
 لان الشرايط لان المشيخ ان كان متقدما لمفسد كان اعالمه فيجب وان
 لم يكن شريعة موسى مودة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ما نسخته لشريعة محمد
 مودة فيلزم تقرير الرد بما على قول المتقدم ان الحكم تابعة وهي تختلف في الوجود
 والاشخاص واكد جواز النبوة وقومها فقال قد وقع جرحه على بعض
 ما ظهر تعذد فانه جائز ان تورث ان الله تعالى لا يدمر وهو اقل الحكم
 ما دبت على وجه الرفض قد جرحه على نوع بعض الجوانب ووجب الحثان على
 على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوع بعدنا جرحه مع اباحتهم
 على نوع من جرحه بين الاثنين شريعة موسى وشريعة بني اسرائيل على
 مع اباحتهم شريعة آدم ونوح عليه السلام وغير ذلك من الاحكام التي
 لم تحت بعض الاديان وجرهم عن موسى بالنبأ بعد مختلف في جرح اليهود
 وعن تاييد شريعة موسى اى ما روى عن موسى ان قال تسكروا ما
 ابدوا ولم السب بل على وام شريعة محمد في نبيت هذه الرواية عن اليهود
 وقيل خلفه ابن راوندى ومع قبيلة اى يدين شريعت هذه الرواية عنهم
 لا يدل على الراد قطعا لانهم في شرايطهم اختلفوا في اصلهم واقسام بحيث يكون
 منهم عدالتهم والسمع دل على مودتهم الى اللذات السمعة قلت على الله
 مبعوث الى التقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمهم فيهم اليهود والنصارى
 زعمهم ان الاحتياج الى النبوة انما كان للعرب خاصة دون اهل اللذات

متقدما لمفسد كان
 رجع في جرحه اذا امكن
 لم يرد ان يكون

في قوله ان بني اسرائيل
 رجع في جرحه اذا امكن
 لم يرد ان يكون

الله تبارك

من

مثل قوله وما ارسلناك الا كفاة لنفسك على ما رسل الله انكر جميعا
 تارادى الى الله استمع نغم من الجن يظنهم على
 الذين كلهم ومثل قولك قوله بعثنا الى اسود والامر وهو افضل من الملائكة
 وكذا غيره من الانبياء لوجود المضائق العقلية وقهره على الانقياد
 عليها ذهب جمهور السامرة الى ان الانبياء افضل من المومنين الملائكة خلقا للحكم
 والمغزلة والفاخرى في بكر والحمد لله الحليم وصرح بعضهم بان عوارضهم
 المومنين افضل من عوارض الملائكة وخواص الملائكة وخواص الملائكة افضل
 من عوارض البشر واخبارهم من قبل السامرة تمسك بان البشر امور متضادة للقوة
 العقلية وشواغلهم من الملائكة العقلية كالشوق والغضب وسائر الحاجات
 الشاغلة مانع الحارجة والداخلية والمواظبة على العبادات وتحصيل الكليات
 بالقهر والعقلية على ما يضاد القوة العقلية يكون اسبق والبلوغ والحكمة
 الشباب ولا يغيره للافضلية سوى زيادة الاستحقاق والشواب والكرامة وقد
 يتمسك بوجه فقيهة منها ان الله تعالى الملائكة والجنح لا يدمر والحكم لا
 يامر بسجدها لفضل الادنى واما البليغ فعلا بان شرايطهم لكونه منار وقهر من طين
 يد له على ان الماؤد ربه كان سجود كثره وتعظيم لا بسجود حجة وزيادة ومنها
 ادم عليه السلام عليهم الاسماء والمعتم افضل من المعتم وشورة الاية تبارك
 انه انظرنا لمهارا فضع عليهم من فضيلة آده وطول قال في اعلم على السموات
 والارض وهذا ينكض ما بان لهم ايضا علومهم اجمدة اصعاف العلم بالرسالة الملائكة

العقلية

وسما قوته وان الله اصطفى ادم ونوحا و ابراهيم وال عمران من الانبياء
 على العالمين وقد خص من ال رهبهم وان عمران غير الانبياء بل الراجح ان
 ونوح وعيسى الانبياء المصطفين على العالمين ولا حاجة لتفسير بالدين
 من المخلوقات واجمع المخلوقين ايضا بوجوه عقليته ونفسيته اما النبوة
 فمنها قوله والله ليجد في السموات و ما الارض ذرية والملائكة وهم
 لا يستكبرون يخافون من توهم ويفعلون ما امرهم وخصصهم بال
 وتوكل الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان
 اسباب التكبّر والتعظيم حاصله لم وصفهم باستمرار الخوف وانفس الاوا
 وعجزها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى من لا يستكبر عن عبادتي
 لا يستكبر عن عبادتي ولا ينبغي ان يسجدوا لله واليه لا يقرون ووقوم
 بالقرى والشرف عنده وبالترافع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله
 يا عبادكم من لا يستقون بالقول وهم باسرويعاون الى ان قالوا هم
 مستفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتنان والحسنة وهذا
 الامور السابقه الخيرات والحوال ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا
 على فضيلتهم سيما على النبياء ومنها قوله قل اقول لكم عندكم خزائن
 الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني اقول هذا الكلام انما ايجاز كان
 الملك افضل مكانه فالاداب ثبت لنفسه رتبة فوق البشرية كالمملكة والجواب

عنه

في قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا و ابراهيم وال عمران من الانبياء
 على العالمين وقد خص من ال رهبهم وان عمران غير الانبياء بل الراجح ان
 ونوح وعيسى الانبياء المصطفين على العالمين ولا حاجة لتفسير بالدين
 من المخلوقات واجمع المخلوقين ايضا بوجوه عقليته ونفسيته اما النبوة
 فمنها قوله والله ليجد في السموات و ما الارض ذرية والملائكة وهم
 لا يستكبرون يخافون من توهم ويفعلون ما امرهم وخصصهم بال
 وتوكل الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان
 اسباب التكبّر والتعظيم حاصله لم وصفهم باستمرار الخوف وانفس الاوا
 وعجزها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى من لا يستكبر عن عبادتي
 لا يستكبر عن عبادتي ولا ينبغي ان يسجدوا لله واليه لا يقرون ووقوم
 بالقرى والشرف عنده وبالترافع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله
 يا عبادكم من لا يستقون بالقول وهم باسرويعاون الى ان قالوا هم
 مستفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتنان والحسنة وهذا
 الامور السابقه الخيرات والحوال ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا
 على فضيلتهم سيما على النبياء ومنها قوله قل اقول لكم عندكم خزائن
 الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني اقول هذا الكلام انما ايجاز كان
 الملك افضل مكانه فالاداب ثبت لنفسه رتبة فوق البشرية كالمملكة والجواب

نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا سنجذبهم العذاب بما كانوا يكفرون والمراد منها
 قرين استجوابه بالعذاب بما تكذبوا به فقلت بياناً لانه ليس لما نزل العذاب
 من خزائن الله بفتحها ولا يعلم اسم من قبلهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر
 على انزال العذاب عليهم كما يحكي ان جبرئيل عليه السلام قبل احد جناحي الموتي فكانت قد كتبت
 الية على ان الملك اقدر واغوى لا والله افضل من البشر ومنها قوله تعالى انما
 ما نهيكم ان تكونوا عن هذه الشجرة الا ان تكونوا ملكين يعني ان الملائكة بالمعنى
 ولا كبر الشجرة ارتفاع ايها والجواب انهم انما بالملك احسن صورة واعظم
 خلقا واكبر قوة منها مما في ذلك وحيث ذلك الية ان الملك الحقيق والفضلية
 المطلوبة ولو سلم فغايتة التفضيل عا لدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى وعنده
 شديد القوى يعي جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
 طريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى ان لا يكون
 ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون اي لا يرفع اليه على العبيد
 لكونه ولا من هو ارفع منه درجة كقولهم لا يرفعون هذا لمراد بورد
 ولا السلطان ولو عكست لا خلت والجواب ان الكلام مستقر في مقابلة
 المضاري وعلقوم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل الوهيتيه و
 والترفع عن العبودية لكونه روح الله وانه ولد بلا فيكون غير ذلك
 والا يرضى والمغفرة لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه هذا المعنى هو
 الملائكة الذين لا ياب لهم ولا هم ويقدر من علم ما يقدر عليه عليه السلام

بعلم الله العليم الخبير
 الملك القوي القادر على كل شيء

التمسك بالبرهان

ان الله
 العزيز الحكيم

ولادته على الافضل بغير كثر الثواب وسائر الكالات منها اهل اهل اهل
 ذكر الملائكة على كثر الانبياء وارسل ولا يعقل جهة سوى الافضل والحو
 انه يجوز ان تجمة تقدمهم في الوجود او قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة
 اخق والايان اقوى فيكون تقدمهم ذكرهم اولى واما العقليات فمما
 ان الملائكة رعايته بجزءة ذواتها متعلقة بالبرهان العلوي بجزءة
 عن الشبه والعصبية التي بها يمدار الشهد والقباح متعقبة بالكالات
 العلمية والهيمنة بالقباح من شواها الجوارح والنقص والحرج من القوة التي
 على التدبير ومن افعال الغلظ قوية على الافعال الجوهية وحالات الحجب والار
 فاشا ذلك معللة على اسرار العيب بوجه الى انواع الحركات ولا كالكالات
 والجوابان في جميع ذلك على قواعد الفلسفة دون المذموم منها ان اعلم المستوية
 للمشويات كثر لظنونها وتم وادوم لغيره على السراخل وقوم سلامه او على الظاهر
 المنقذ للشوائب والجوابان ان هذا لا يمكن كون اعلى الانبياء افضل واكثر جوابا
 بالجواهر الاخر كقوة المضاد والمتاخر وعمل المتاعب والمتناقضات وعقدت على ما
 وهو باسنة عارضة المرادين والذينا خلافة عن النبي وهذا القيد حرج
 النبوة وبقيد العموم مثل القضاة والرياسة في بعض المواضع وكذا رايته من جعل الاما
 ناتباعه على الاطلاق فانها لا يقع الامام والامام لطف في نفسه على الله تعالى تحسيدا
 للفرص اختلفوا في ان نصب الامام بعد ان فرضه من النبوة هل يجب له ولا في
 وعلى تقدير وجوده على الله تعالى وجوبه على الله تمام علينا عقلا دام سمعنا ذهب اهل السنة الى انه واجب علينا
 بغيره

يكون

والانبياء على الله تعالى من غير ان يكونوا
 عارضا لله تعالى والذينا خلافة عن النبي
 اهل البيت في حفظ الاموال والارواح والنفوس
 فقاموا في ذلك على ما كان

مما

سماح
 وقال المقلد والتزيد بتدبر عقلا وسمعا وذهبا لامامته الى انه واجب على الله
 عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الى
 من المعنى الى انه لا يجب مع الامم لعد الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور
 وذهب ابو شيبة النخعي واصحابه الى عكس ذلك اي يجب مع الامم لانها امر شعاع والشع
 ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة لا تطيعوه وبعار سبب زيادة الفتن و
 وتمت اهل السنة بوجوه اول وهو المعتدل جامع العناية رضى الله عنهم
 حتى جعلوا ذلك اعم العاجبات واشتغلوا به عن من النبي وكذا عقبت عوت
 كوامم روى انه لما تلقى النبي خطبا ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمد
 فان محمد قد فات وخبركم ببيد رب محمد فانه في الامموت لا بد هذا انتم من
 ثم به فانظروا لها نورا اكرمكم الله فبما ذكر في كتابه وقالوا صدقت لكنا نظن
 هذا امر وليوتقوا احاديثه لاحابته الى الامام اثبات ان الشارع امر باقامة الحدود وسد
 الثغور وتجزئ الجيوش ليجهد بحفظ النظام وما يربى بصنفا لسلام تالاييم الواضع
 الزينة وهو واجب على ما اذا كانت في مصلحة الامم تجوز من منافع لا تخصي و
 مضارا لا ينفذ وكل ما هو في اجاب الصغرى فيكون ان يكون انما في حريات بل ان اشاهدنا
 وتعد في العيان الذي لا يحتاج الى ايمان ولهذا اشتهر ان يان في السلطان اكثر
 مما يرضع الغرمان وما يلبسهم بالثياب ينظم بالبرهان وذلك لان الامم جمع المودة الى صلاح
 المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان فاهم يد المفسد ويحفظ المصلح في جميع
 ما يتاخر اليه المطيع ويتابع عليه الاطاع وكذا شاهدنا ان هذا في استيلاء الفتن

فاع

الكل

بني

والنبتة بالحي عجزه حلاوة يقوم بجاية الخبز وعبارة البضرة وان لم يكن حتى ينبت
 في الصلح والسداد ولم يخرج عن شأبه نسر وساد فلهذا لم ينبت امرأذا الاضلع
 كسفة الطرب بدون رأس لا يصدون عن زياره ومستشفى امره من غير ان يجرى
 مثل هذا في ايسر الجوانب التي كالتجارب اعظم يقوم مقام الرأس ينظم امرها ما فيها
 واذا هلك انشئت الافراد انشا الجراد وشاع فيما بينهم الحلاوة والذخا ليقول
 فتدبر الازمنة ليدركها اجتمع من ليس طاه منوط بالنظام والانتظام لكن من لم يفرغ
 رباتها جميع الناس على شرفها وجري يودي الى الصلح والدين والديانة ما هو المعبر
 في الامانة لا ما تقول النظام امر عوم الناس على وجه يودي الى صلح الدين والديانة يقتر
 للربابة عامة فيها اذ لو تدبر الرواسخ الاصفحة والبقاع لادى الى انشاء نظام
 موجبة لفضل الام النظام والواقفة الرزية على المراد في النظام من الدين الذي هو المقص
 الاثم والعهدة النعم واما الكري فالاجماع فانه يلزم بان الامام لطف في الله كما في عباد
 لانهم اذا كان لا يس عيهم في المحذور او عيهم على الواجب كانوا مع قرب الطاعة والعبادة
 منهم بدو منه واللاطف وجب عليه كنه بناء على اصلهم والمختص
 بان منصب الامام انما يكون لطفنا اذ اخلاص المفسد كل ما
 هووم فان اذ اراد الوجوب ترك الحر لم مع عدم الامام اكثر ثوبا
 لكونها القرب الى الاخلاص لاحتمال كونها من جنس الامام
 ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة
 مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه مستغنين

الاصح

علا ما هو انما يكون لطفنا اذا كان الامام طاهر اقاها اذا
 عن القبايح قادر على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام والهداية
 بلذنه عند كونه فاما الذي لا يعتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف لا يحسن
 واسم اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمقاسد مخلوقة الاقفا وعن
 انما نعوذ واخصا للطف فيه معلوم للعقل وواظها انما مجرد
 واسار الى الجواب عن الثالث بقوله وجوده لطف ام وعدمه مسا
 بين ان هو جود الام للطف سواء تقرقا ولا يفرق على ما نقل من على لغة
 قال لا يخلو الاض عن قائم لله حجة اما طاهرا مشهورا او ناقضا
 ليلا يبطل حج الله وبيدانه وتقرقه الطاهر لطف اخر وانما عدم تقرقه
 من جهة العيار وسوا اختياره حيث وافق وتكون اضر قد ففوا للطف
 على التفسير ودينا اننا ان وجوده بدون التفرق لطف فان قيل
 اننا المكلف اذا عقد وجوده كان انما يخاف ظنونه وتقرقه فيمنع
 من القيام فلتناجر الحكم بخلفه وعباده وقت ما كان في هذا المعنى
 فان ساكن القرية اذا اخرج من القبيح خوفا من الحاكم فربما السلطان مخفي
 في القرية بحيث لا يراه كذلك يترجم خوفا من ان علم ان السلطان يولد اليها
 من شأه وليس هذا خوفا من بعدد ويره وجوده في قرب كان خوفا لا اول
 من ظهوره في قرب ثم اختلفوا ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ولا
 فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه والخشاعة المعصومة والباقي

عوى
دقته لطف

مخفف

بخلافه وارجح المعصية لانه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
 وجب اللزوم ان الصحيح الى الامام جوار الخطا عن الامامة العلم والعمل
 فلو جاز الخطا عن الامام ايضا لوجب ما لم يقبل والى هذا الوجه
 بقوله وامتناع التسلسل بوجوب عصمة ولا تساعده ان يقول لو اردتم ان
 المرجحة الى الامام لما ذكرتم بالمادة كما في قوله في نصب الامام ولا يبرهن
 منه ان يكون معصيا للشيء ان الامام حافظ للشرع في جميع الاحكام
 لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولا لانه للشرع وجب ان يكون
 حافظا لها وهذا من الكتاب في السنة وجميع الامم واجبة بآداب
 وان خطا في جميعها فالجهد ان يردون والامر بالمعروف
 يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا يفتقر للشرع القومية الشريعة
 انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب نكاحه وهو مقتضى الوجوب
 الثابت بقوله واطيعوا الله واطيعوا الله الرسول واولوا الامر منكم
 وهو مقتضى الغرض بنفسه اعني امثالها امر به ولا يجزيها عما
 نهى عنه واتباعه في قوله والى هذا اشار بقوله ولو جاز الخطا
 لواقده على المعصية فتتدارك الطاعة ويقف من نفسه و
 اجيب بانه وجوب الطاعة لظاهره فيما يخالف الشرع والما في
 فالرد والاعراض ان لم يترتب فيكون على اضطرار الرابع انه لو اقدم على
 المعصية لكان اقل درجة من العولم واسا بقوله ولا يخطا لظن

يفعل
 فيما يظهر

لانه ارف بمناقب الطاعات
 فصدور المعصية منه اق من العولم

غير ان العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصية هل تنكح
 في فعل المعصية فقالوا لا ينكح واختار المعصية انه قادر على المعصية فقالوا
 ولا ينكح العصمة القديمة والما في التواب على الاجتناب عن المعاصي
 كان مكلفا وفتح تقديم المقصود معلوم ولا ترجح انما اختلفوا في
 الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهبوا الى انه لا يجب
 لا يجب ان يكون افضل وذهبوا الى انه لا يجب ان يكون افضل
 والاحتجاج بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يحتسبوا انما يكون
 مساويا او مفضولا او تقديرا للمقصود والفضل في حق عقلا ونبلا
 عليه قوله كما افضى عليك الحق احق ان يتبع امر لا يتبعك
 الا ان يهدي فالكم كيف تحكمون ولك ان تخرج له من اجل
 تقديمه لانه يفضي للترجيح بالترجيح والعصمة تقتضي الفضل لانه
 يعني ان العصمة من الامور الخفية لا يعلمها الله عالم الشرع فيجب
 ان يكون الامام منصوصا عند الله تعالى وسيرة النبي ايضا تقتضي
 التنصيص لوام لانه اشرف الامم من الوالد بولده ولهذا لم يقصر
 في الارشاد لمورجزيه بل يتعلق بالاستنجا وقضا الحاجات
 فمن المشابهة الاضغاف كيف يحكم امرهم فيما هوام بالتهمة ولا
 ينقض من يتولى الى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
 مختصا بعلاء اختلفوا في ان الامام الحق بعد الرسول من من

لا يجب ان يكون افضل

فذهب العامة الى انه على من اختاره المص وذهب الباقر
 الى انه ابو بكر وحق للمص بان العصمة والنزول هما مختلفان بل على
 اي المعصوم والنص هو عليه وورد ابو بكر واجتبه وهو الامام الذي
 افول وهو اخص اخص العصمة في علمه بنا في ما نقله من انه حقيقة
 لان نصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما قبل الله وما قبل انهما مختلفان بعد لان عليا افضل
 لما شيا والافضل يجب ان يكون اما ما يبين ان الامامة للنص
 في حقه واذا كان اما ما يجب ان يكون معصوما وان يكون معصوما
 علم ان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون النصيب
 في غير هذه النسخ والنسخ في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا
 على علي باعرة للمؤمنين والامرة بالكتابة العار من المخلص
 امير وقوله لعلي انت خليفة بعدك وغيرها مثل قوله مني
 الى علي وتحليله خلفتي فيكم من بعدك فاسمعوا له واطيعوا
 لقوله و قد جمع في عبد المطلب ليكم يا ايها النبي و قد جمع
 و وصي وخليفة من بعدك في ابي ابي علي عليه السلام وحيث ان لو
 كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا
 لعلمنا ان كل من مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله اليها
 وانتم في ما بين النص او لم يوافقوا في العمل بموجبه ولم
 يترددوا حين جموعا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام فترجم

اقول لا ينافي في ان
 لان نصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 ليس ان الامامة للعصمة
 ان الامامة للعصمة
 وان الامامة للعصمة

مقال

قالوا انصارنا امير منكم امير وقال ما نقله الى ابو بكر وافوه الى العباس وروي
 الى عليا ولم يتوك على محاجة الاصحاب وخصامهم والذم والاراءه و
 والتمسك بالنص عليه بل قام باره وطلبت حقه كما قام به حين افضى النوبه
 اليه وقال حتى هي صخرة تنفيد الاحكام رغب وكيف يرغم ان من له ادنى
 صكته بان اصحاب رسول مع انهم يذلوها صحبتهم ودماءهم وقتلوا
 اقا ربهم وشايرهم في نعمة رسول الله والقاضيه شريرة وانقيت امره و
 طريقته انهم خلفوا وقيل ان بدت في وجود هذه النصوص العظيمة
 الظاهرة والذم على المراد بل هي الملائك وروايات بل بالقبيل اجما
 القطع بعدة مثل تلك النصوص هي التي لم يثبت غير فرق بين الحديثين مع
 شدته وتحتهم لا يمر للمؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة من مناقبه كما
 في الملائك والذم والفرقة في خطبه ورسالة نبيه ومفاخرته ومخاطبته
 عندها ثم في البيعة اشارته الى تلك النصوص في غير الخلق شورى
 ستة ونحوها في التنوير وقال العباس لعلي امير المؤمنين يدك ابايعك
 حتى تقول للناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
 وقال ابو بكر ووردت ابي سكت رسول الله عن هذا لا يرضى هو وكنا
 لما نرعه وحاج علماء معاويه بيعة الناس لا يقين من النبي ولقوله
 انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتي
 الزكوة وهم راكعون وانما جعلت الاوصاف لعلي وبيان ذلك انما

اقول لا ينافي في ان
 لان نصيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 ليس ان الامامة للعصمة
 ان الامامة للعصمة
 وان الامامة للعصمة

مجمعهم

افتازت بافتاق المغيرين على بن ابي طالب حين اعطى السائل
 خاتم وهو اكرم صلوة وكلمة انا للحصن ثم مادة النقل والاستعمال
 والولى كما يعطى الزام جابغى المتفرقة الامور والاولى والحق بملك
 يتالاج الميرة وليتها والسلطان وليها ولا فلا ان والى الدم وهذا هو
 المراد من ان الولاية تتبع النفقة بعموم المؤمنين بقوله تعالى والمؤمنون
 بعضهم اولياء بعض لا يفيح حرهما المؤمنون الموصوفين باقام الصلوة
 وايتاء الزكوة حال الزكوة والمتفرقة للمؤمنين في الامانة فولد امام من
 على الله ان لا يوجد الصفات في من واجب شيع كون الولى بغيره في الدنيا
 والدينا والحق بذلك عما هو فاصلة الامام بالدم والولى المتخلى بايتا من قبل
 الية وهو قوله بايتا الذين امنوا اتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
 بعض وولاية اليهود والنصارى المتخلى عن اتخاذها ليست محمولة على التفرقة والى
 بالنفقة والمجته وبالهدى وهو قوله في بعض الله ورسوله والذين امنوا
 فان قولا لله من الغالبون فان الولي من بايتا المجته والنفقة من الية فيجب ان
 بايتا ايضا على النفقة لئلا يتم اجرا الكلام على ان ظهر ان يكون ايضا ما وقع في قوله
 ونزاع ولا حقا ان ذلك قول الية لم يكن بايتا الائمة الثلثة وايضا ظاهر
 ثبوت الولاية بالقرعة والحال ولا شبهة في الائمة على ما اتفقت عليه النبي والحق
 بايتا كانت له وولاية التفرقة ابر للمؤمنين ما يصح النبي ايضا كما برع ومرف
 الية الى ما يكون في الحال لا يستقيم في حق الله ورسوله وايضا والذين

المسلمين

المال دون

امنوا

امنوا صيغة جمع فلا يفرق الى الواحد التبديل وقول المغيرين انما نزلت في حق
 علي بن ابي طالب في اختصاصه بهما واختصاصها لغيره ودعوى اختصاصه الاوصاف
 مثبتة على جعل وجه العون حال من غير يوثق وليس بلازم في العمل العطف عن
 انهم راكعون في صلوة ثم لا يصلون اليه وقد خالته في الزكوة او غيره ثم خالته
 وحديث الغدير والتوازي ما يذاهب النبي قد جمع الناس عنده يوم غدير في موضعين
 مكة والمدنية بالجمع وذلك بعد جوع عن الوداع وجمع الاحوال وصعد على
 وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين استأوى اليكم من انفسكم قالوا ايها النبي
 مولاه فولى ولاة الائم والى من والاه واداه واداه واداه واداه واداه واداه
 وهذا الحديث ولده على علي يوم الشورى عند ما ولد ذكر فضلكم ولعظ
 المولى فديلة الله المعنى والمعنى والمعنى والمعنى والمعنى والمعنى والمعنى والمعنى
 بالعرف قال ما والى الله الناس في مولكم اى والى بكم ذكروا بوجوه وقال النبي
 ايها المرءة كجى نيرانك مولى اى المولى بها والمالك لتدبير لها وشاة لشر
 كثير في الجمل اسم المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى في التفرقة
 شانية في كلام العرب في قول الائمة والمراد اسم هذا المعنى لصفة بمنزلة الولى في
 بانه ليس في صيغة اسم لتفضيل فانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به
 الحديث هو المعنى لطاق صد الحديث اعنى قوله استأوى اليكم انفسكم ولاة
 لوجه الخجة الاول وهو ظاهر ولا لئلا يكون الظهور وعدم احتياطه الى
 ايتا ومع الناس كل سببا وقد والله تالم والمؤمنون والمؤمنات والمؤمنين

ولا يخاف ان لا يوتيء بالتاسع والتوذي والاكثرتيبرامودع والنقر فيهم غيره
 النبي هو وهو معنى الامانة واجبا عليه غير متوازي بل هو جرح واحد مقابل للاجماع كيف
 وقد قدح في صحة كبره في الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالتحليل في علم
 والواقف ان اكثر من رواه لم يروها المقدمه التي جعلت في نسخة ان لا
 بالمولى ان يلبس النصف ويعد صحة الرقابة في آخر الخبر اعني قوله اللهم
 والرسول الا وه عاوداه المنة بشعر ابراهيم بالراد بالمولى هو الناصر المحجل
 بجدته في ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان الله تعالى
 من قوله والمؤمنون والذين آمنوا ببعضهم والباي بعض لا يرفع اليهم الحجاب
 التخصيص على موالده وغيره ليكون ابعاد التخصيص الذي جعله في التوذي ويكون
 او في باب الشرف حيث قرن بموالاته النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الولاة
 الذي على ان المراد بالمولى هو الولاة بالقرين والذين يربحون براد الولاة الى
 به والقرين منه كما قال الله تعالى اولي الناس بابراهيم للذين اتبعوه ولا تقولوا السوء
 عن اولي اسماة او ابيها عن اولي سلطانا ولا يريدون الا حجة في الدين
 ولتصرفه لا يدل الحديث على امانته ولو سلم فعليه الدلالة على استحقاق
 وشيئها لئلا يكون غير من يورثه في امانته فبذلك وحديثه لانه المتواتر في بيان
 ان ابراهيم جليلي فيم كذا في البلاغ بل هو صحة الاستدلال ولا استثنى منها
 النبوة ليقب عامته باق في امانته التي جعلت في خلقه وهو ولية تدبير الخلق
 في مصالح العامة ودينه في فرض الطاعة لو عاش بعد ذلك لايستحق بمعية النبوة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما روي عن ابي بصير

هذه المنية الرفيعة التي اشتهر بها موسى بوفاة ولا قد صرح بتسوية النبوة لم يكن ذلك
 الا بطريق الامانة ولا يجب ان يكون متوازي بل هو جرح واحد مقابل للاجماع وكيف
 باعية الاسم للمفرد المتصاق الى العلم الاطلاق وما لم يكن في كونه معمود امينا كعلام
 ديد وليل مستنسا الملك والارواح الجعفر اذ ان الشبهة في قوله ان النبوة لم تنقطع
 بغيره لكن في ذلك على العرف وكيف وحج من اذ له الاخرى ولم يثبت له العلم ان الله
 انما نبوة المستثنى لهم واسماها ولو سلم العموم فليس من اذن هارون الحارثية
 والنقر في طريق ابينا به على ما هو مقتضى الامانة لا شريك له ولا شريك في
 وقوله لخلق في غير استخلافا لمساواة والبدء في القيام بالقرين ولو سلم
 فلا دلالة على انها ابد الموت ولا ينفقها بما لم يمت للمختلف غير ولا
 بل ان يكون عود الى حاله على استعجال النبوة والتبليغ بالاحكام
 من الله وقرين هارون وتعاذ امره لو بقي موسى لما يكون النبوة وقد انفت
 النبوة في حق عاود في تيقن ما يتبع عليها ويتسبب عنها بعد التيسر والقبول
 على امانة الائمة الثلاثة قبيل عاود ولا يستحل في ذلك النبوة في غيره يتوارث
 وعده غيره الى ان وفاته فيم كذا في الامور الاضاح عدم الفصل في الحجة
 الى الحقيقة بعد الوفاة اشده من حال الغيبة والحجة على حجة الله
 على ابقائه حقيقة بعد الوفاة اشده من دلالة طبعه مع وقوع الاجماع على ذلك
 ولقولهم اننا في وصي وخليف من بعدك وقد بينك اللاد والحيث في حجة
 في مقابلة الاحكام ولو صلح ما اضح على الصحابة والتابعين والائمة المتقين

سماعاً وأولاده الظاهريين ويحكم فغاية اثبات خلافة من لا ينفصل عنه إلا من
 ولادته أفضل من غيره من الأئمة لمساواة وأما ما انفصلت عنه عقلاً وإجماعاً
 ولطهور الحجية في الكرامة على يد كلعن ما يحجره عن عارته سبعون رجلاً
 من الأقوياء ومحا طبة العنصر على من لا يوفيه فالعنه فقاراً من حكام الحي
 اشكل عليه مسألة لجسبة عنها ونفع الضرة العظيمة عن العلي بن أبي طالب
 لما توجه إلى صفين من محبائه أصابهم عطش عظيم فأمروا أن يحفر ويقرح
 فوجدوا حفرة من تحتها فنزلوا قلعها وروى بها شاة بعدة فظفر في فمها
 فترجموها وأعادها ولما رأى ذلك صاحب الدينار ومخارطة النبي روى جماعة
 من الجن ارادوا وقوع الغرير بالنبي حين يمشي إلى النبي المطلق فادعى عليه وقتل
 منهم جماعة كثيرة ورد الشئ في غير ذلك من وقائع التي نعتت منهم وادعى القما
 فيكون صادقاً في ادعى الإمامة فظفر على وفقه عواء امور خارقة للعادة
 فيكون صادقاً في عواءه والحيثية لا نسلم انه ادعى الإمامة قبله بكره ولو سلم
 فلا يتم ذلك الامور مقام الخوي في امدان ثبت امامة عطاء بن يمين
 عدم صلاح غيره للإمامة حتى ثبت امامته وضرورة ذلك اولاد لا رعايتنا
 فلم ياتهم ثم ذكر مطاعن لوحد واحد للدلالة الغائبة فيها ما اشار إليه قوله
 وليست كغيره ولا يصح للإمامة غيره فتعين هو وذلك لأن النبي صعب
 لم يكن عطاء بالفاقر الكفيف فلم يكن كغيره من عماله الأئمة فانها
 كانوا يبايعون فكانوا كالفريقين والكافرة لم ينفصلوا والكافرون هم القما

المصطفى
١١٧٧

والعالم

والقائم يصلح للإمامة بقوله تعالى انما المرسلون انما بعثناهم
 طلباً للإمامة لذمته واجيبات نابة الامر في بين الظالم والامانة
 ولا محمد ولا غيره يجتمعان ومنها ما اشار اليه بقوله وكونوا مع الصادقين
 الآية الكريمة هو الامر بتبعية المعصومين لان الصادقين هم المعصومين
 وغيرهم من الصحابة ليس لهم حصوم بالانفاق والمؤمنين بالانفاق
 واجيب عن منع المتقدمات ومنها ما اشار بقوله ولقولهم واطيعوا الله واطيعوا الرسول
 اطيعوا الرسول واولى امره منكم امر باطاعته للمعصومين لان اول الامر
 الامعصومين لان تعويض امور المسلمين الي غير المعصومين فيه عيباً
 غير معصوم بالانفاق امر باطاعته لا يجوز واجيب عن منع المتقدمات لان البراهمة
 غير على ما يخرج الإمامة لظلمهم بتقلدهم هذا كما سبق فكان ان
 طغيان العلم واما مطلبه ان يقر فيها انه خالف كتاب الله تعالى فمع ان
 يخبر رواء وهو عن معاشرة انبياء ان توردت فما تركناه صدقاً وتخصيص
 ما لكتابنا بما يجوز بالمتواتر دون الاحاد واجيب ان يجوز الواحد وان كان
 نظير المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصر صريح عام الكتاب يكونه قطعي الدلالة
 وان كان قطع المتن جمعاً بين الدليلين وقام تحقيق ذلك اصول الفقه
 على ان الخبر المسموع من رسول الله لم يكن فوق المتواتر ولا خفياً
 كونه بمنزلة خبر السامع المحبذ ان يخصر عام الكتاب منها الله منع
 فاطمة من ذلك وهي فيه تخبر من ادعاء الخلة لها وسبب ذلك على

يكون
 الله

عن النبي صلى الله عليه وآله

ولم يعن فلم يصدقهم وصدقوا لا يفرحوا اي اذوا النبي في ادعاء الجرح من
 من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يبين بالامانة ولهذا رد صاحب عن عبد
 اي قد كالى اولاد قاطمة واصف طرية او لا يصلى عليه بالو كوفرت ليل
 فان هذين الامرين اعندد عن عبد البر قد كالى اولاد قاطمة واجب بانه
 لو سلم صحته ما ذكره ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرغ من
 المدعى وشاهد وله الحكم بما عليه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها
 ما اشار اليه بقوله اقول في ذلك خبركم وعنى فيكم بيان ذلك لان ان كان قاطما
 شيئا وسجد له عيب وجرم ^{بعضه} هذا القول لم يصدق للامانة وان كان كاذبا لم يصلح الا لشروط العتمة في ايمان
 ومنها ما اشار اليه بقوله ان شيطانا يقرب بينه وبين ان لا يدين شيطانا يقرب فان
 استغفرت امينون وان عقيبت جنون في بيان كاذب المتكلم من ان كان قاطما
 لم يصلح للامانة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لامتثال العصمة ^{بانه}
 بانه على تصديق صحته وقصد به التواضع وهضم التوقير وتدوير الحكمة
 ان كل مولود له شيطان وقوله وان عقيبت شريطة لا يقتضي صدقها وتوحي
 ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة البرية في الله عن خطار اركان
 تدبيره وابتداء على اصل واجب الخيرة انما كانت فاه وبعد وقول على عالى
 مثلها فانما هو يفرق انما كانت نجاة وبغية الله نزل الملائكة كاد يظن عكسا
 فمن عاد الى مثل تلك مخالفة الموجبة لتبديل الكبر وكيف يتصور منه
 في امانة بكم مع ما علم من مخالفة تعظيمه في انعقاد ابي عبد الله ^{وغيره}

ولو ان فرض عصية المدعى
 ان من اجل ان لا يخفى ان لازم
 ذلك ان ابراهيم الخليل لو اذ
 شيئا وسجد له عيب وجرم
 هذا القول لم يصدق للامانة
 وان كان كاذبا لم يصلح الا
 لشروط العتمة في ايمان
 ومنها ما اشار اليه بقوله ان
 شيطانا يقرب بينه وبين ان
 لا يدين شيطانا يقرب فان
 استغفرت امينون وان عقيبت
 جنون في بيان كاذب المتكلم
 من ان كان قاطما لم يصلح
 للامانة وان كان كاذبا لم
 يصلح ايضا لامتثال العصمة
 بانه على تصديق صحته
 وقصد به التواضع وهضم
 التوقير وتدوير الحكمة
 ان كل مولود له شيطان
 وقوله وان عقيبت شريطة
 لا يقتضي صدقها وتوحي
 ومنها ما اشار اليه بقوله
 ولقول عمر كانت بيعة البرية
 في الله عن خطار اركان
 تدبيره وابتداء على اصل
 واجب الخيرة انما كانت فاه
 وبعد وقول على عالى مثلها
 فانما هو يفرق انما كانت
 نجاة وبغية الله نزل الملائكة
 كاد يظن عكسا فمن عاد الى
 مثل تلك مخالفة الموجبة
 لتبديل الكبر وكيف يتصور
 منه في امانة بكم مع ما علم
 من مخالفة تعظيمه في انعقاد
 ابي عبد الله وغيره

شره في ما اوليها فاقدمه في
 انها كانت فارة وبقية مع
 كذا

خليفة باستحلاله ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامانة حيث
 قال وردت المسائل رسول الله عن هذا الامر من هو وكذا تنازع
 اهله واجيب بمنح صحته الجرح وعاقبة برصحة راد بدلها لثمة طلب الحق ونفع
 الاحكام البعيد وضمانه خالف الرسول في الاختلاف والرسول مع امة
 بالمصالح والمفاسد واو فر شفعة على الاثم ليختلف احدا على المستخلف و
 واجب بان لا تغرارة لم يختلفا صلا على استخلف واجب بان لا تغرر به
 يختلفا احدا على اختلاف جماعا المعند لا شاعة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا
 ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله فانه ولي عرسي امر
 المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاة امر الصدقا واجيب بان لا تغرر
 عزله وانقضى توليته بانقضاء شفعه كاذب وليت احدا لثمة فانه يبق
 فانه ليس من الغرر في شئ وليفلا تم اي مجرد فعل ما لم يفعل النبي في مخالفة له وقوله
 لا يتبعه فاما مخالفة اذ فعل ما امر به ومنها انه خالف الرسول
 صلى الله عليه وسلم في الخلف عن جيش سامة مع علمهم بقصد الشهيد امر النبي
 عليه واله ابابكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش سامة فانه والقرصة
 قضيه خيبة تغدو واجبت سامة وكان الثلثة في جيشه فله من حرج عليه
 النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مما هم عرفوا قصد النبي لان عزيمة الشفة
 من الخديت بعد ان ثلثة عنها حيث لا يتواشوا على الامانة بعد موت النبي فلهما
 جعل الثلثة الجيش ولم يجعل عليا له لاسلام واجيب بمنح صحته ذلك وولي

قول اب بكر وردت انما سكت
 مع ما لم يستخلف مع عند شيئا
 بعد الجواب في تقديمه في الدليل الا ان

الخيانة والوقت تفرق في خبره وان صح

اساتة عليهم فهو افضل وعلى قول عبد الله وهو افضل في اساتة في قوله سائا
عليهم دليلا على تفصيل عليهم ولا شك لاحد ان عليا افضل في اساتة لو ثبت **واجب**
فعله لغرض غير الافضلية فلو كانت عليه في الحديث منها ان ابا بكر يقول عملا
في رواية صل الله وبقية النبي الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرا على الناس في يوم
واحدة من السورة وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهل بيته بها عليا السلام
وامر ان ياخذ من السورة ويقرأها على اهل بيته واجبا انتم انتم لم تقولوا في حق
النبي فانه امر الحج سنة مع الحجية وخالفة الصلوة في نفسه وصال خلفه وليس
لزم ان يقرأ سورة براءة في الصلاة من صلاة الجمعة ولا في صلاة العشاء
بولاية قال لا يورد على الراجح وذلك ان عادة العرب انهم اذا احدثوا الموثيق
والعمود كان يقولون ذلك لاصحاب الهدى ورجع من غيره في حق رسول الله صلى الله عليه
محمد ص ومنه انما لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع لسان سارقا او فرق بالنار ولو
يعرض الكلدان في امة السمي في حق النبي صلى الله عليه وقال لا يبدل بنا ولا احب لنا
ولم يقره الكلدان من غيرهم فلو قيل فيها ثم قال في رواية الكلدان اني فان اصاب في الله
وان اخطأت فمن الشيطان وكذا في الله ولا يهمل في اجراءه ساكنة حجة عن غيرها قال لا
لا اجد لك شيئا كتاب الله ولا سنة نبيه فاجره الميرز ويحيى بن سنان النبي اعطاهما
السدس واضطره في كثير من احواله وكان يستعمل الصحابة وهذا دليل واضح على انهم لم يرضوا
للإمامة واجيب عنه بان ان يريد بقره ما كان جميعا احكام الشريعة حاصرا عن غيره
التفصيل فهو متمم لكن ليس هذا هو قولنا في بكره جميع الصحابة فيكون كقولنا

الحجج
سورة براءة

المغني

المغني ولا يمدح ذلك في استحقاق الإمامة وان اريد بانتم يكن من اهل الجهاد
المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من هذاها فوهم وقطع يار
لعله من غلط الجراد واذيف اليه لان اصل القطع كان بالمرح وحينئذ كان
ذلك في المرة الثالثة ما هو الاكثر الفقهاء وارجح في غاية السليمة بالبادر غلطه
اجتهاده فكم مثل المجتهدين واما مسألة الكلاية والنجدة فليس يدعيها من المجتهدين
او يجتهدون من المدارس والاحكام وليستون في احاطتها علما ولهذا رجع على ربح
امهات اولاد الى قول عروذك لا يدل على عدمه على احكام السرع ومنها ان يحد
خالدا اولاد اقص منه حيث قيل الا بين يديه وهو مسلم طاعة الترفيع بالبره
بالعلماء وذلك يوجبها في ليلته وضاجها فاشارة عليه بقبلة قصاصا فها
لا اعتمد سببها في الله على الكفار واكثر عمر عليه ذلك وقال الخالد لان وليت
الامر لا صفتك به واجيب عنه بان انتم اتم وجبت الخالد الحد والقصاص فان قد
ان خالدا اتم الحد ما كان باقتل بعض الصحابة خطأ لظلمة اذ ارتد وكانت زوجته
معلقة منه وقد نقصت عنه ما وانما رجع عليه لا يدل على فدحه في اية بل يكره
ولم يرضه الى الحد فيها اذ انما انكر ان يكره بعض المجتهدين على البعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله وقد نفي لقتله في حياضه في حياضه في حياضه في حياضه
واجب عندها في الحج كانت ملكا لعائش وقد دفن فيها اذ بها والمغني في دخول
المؤمنين بيت النبي في بزيادته حال حيوته لا يقضى عدم دفن ابي بكر في بيته
اللقا كان ملكا لغيره ومنها انه ثبت في بيتا من المؤمنين عليه السلام لما مشه

في ذلك الموضع من الورد في موضع امامته
وقيل ان خالدا لم يقبل بالعلم

لا فرجوا عليكم ورضوا فانزلناك جنينا

في البيعة فانهم فسد النادر وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان ما قرعهم
عزيمة لا يكون من عن شقاق ومخالفة وانما كان لغزو طرا ارض هذا فذريته
واخذوا اعطاه وكان منقادا لجماعه ونواهيهم مقتدا صلاحية لارائه
وتحفة بيعة وقلاخه هذه الامامة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وبكبر وعز ومنه ان
رد عليه الحسن لما يورى روى انما صعدا بويك الميزان البيعة لخطب الناس
جاءه الحسن والحسين ع وهذا مقام جدا وولت له اهلها واجيبه بجمع
الرواية ومنها انهم عاكف بيت ع قال لبي تركت بيت فاطمة فلم يكتف
وهذا يدل على حفاوة ذلك وجيدته لم يثب للكتف في النقات واما مطلقا
عزها لانهما عزم برجم امرأة حامله واخرى حمولة فنهاه ع السلام وقال في الرو
ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على غيرها وقاله الله العزم فرج المحجوبين
فقال عز لولا على هلك ع واوجب عند بانتم بعلم الحول والمجون فقولوا على
لحلكم ع باعتبار عدم سالفة لبيحت عن عالمه اين لم يثبت عليه على تلك الحالة و
بجنتا كان تالفا في الاسبق على تزول كلبا لنته في البيت في حاله عرافه في حاله
العلاء ومنها ان ذلك صوت النبي والله حين قبض فعلا والله يا محمد
واشركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجلا ورجلهم ولم يكن الا صوتي
حتى نبي عندك لكانت ميت وانهم ميتون فعلا كان لم اسمع هذه الية اوجب
بان قبضه لا موت النبي لا تدل على جملة بالقران فان تلك الحالة لا يكون
البلاد اضطر الى حواله الدهور في الحيات والفتنة على الواضحات حتى

قد لولا ان الله
مدها لكانت
كانت وقتها
على بني ابي بكر
ساروا به

عنه
مط

قد لولا ان الله
كان انما سب
فمنه لولا ان الله
ولا على انهم
نزل

ان كان
قد لولا ان الله
يقتل كل من
وتنزل انما
مطربا الى

سنة

حتى انتم قالوا ان بعض النجاة في تلك الحالة طر عليه الجنون وبعضهم صار
وبعضهم اعرج وبعضهم مات عا وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وقوله
كأنهم سمعوا ولا تلت على اسمعها وعلمها لكن زهر عنها وعجزها انهم من قولهم هو
ارسل رسولا للفقهاء ودين الحق يظهر على الدين كرويه ليه يستخلفتم في الارض
ان يبعث الى تمام هذا المورد وطهورها غاية الظهور ومنها ان قال كل الناس افق
من عرجي المحذرات في المجالس يمنع من المعالاة في الصداق ورواها قال
يوماء خطبته من على صداق ابنته حنيفة بيت المال فقالت لماراة كيتفا
ما لولا الله تهنه كتابه بقوله وليتم احد من قسط افعال هذا القول ولجانبه
لم يثبت في خبره لا ثمة في ائمة في مساندة وان كان جاورها عاقره اولي نظر الامر لها
وقوله كل الناس افق من عرجي وطرا في التوضيح وكما النفس فيها انزل على افواج النبي
واقرض منع فاطمة واهل البيت خمسهم وصفا ان فضيلة القسمة والعطاء
المهاجرين على الانصاف والانصاف على غيرهم والعهد على العجم ولم يكن ذلك قد فعل النبي
ومنها ان منع للمتبين فانه صعد المنزلة وقال في القياس ليشن على عهد رسول الله
عليه وآله وانا اتي عشرين واحرمهم واعلاف عليهم وهو منعة النساء ومنعة
الحج وحي على غير المعالي واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس له بوجوبه
فيه فان مخالفة المحجة لغيره في المسألة الاجتهادية ليس يبدع ومنها انه حكمه
بقتل الصولانية خالف النبي محبت في فرض تعيين الامام الاحتمال للناس في
ابا بكر حيث لم ينص على الامامة واحدمعين فانها الشوك وجعل الامامة تشرف

قد روي عن
انهم سمعوا
وقدم قولهم
بعضهم اعرج
بعضهم مات

قد لولا ان الله
كان انما سب
فمنه لولا ان الله
ولا على انهم
نزل

فيها انهم
مط

ان كان
قد لولا ان الله
يقتل كل من
وتنزل انما
مطربا الى

الشورى

واجب بات ذلك ليس من مخالفة من كل من انصه الى بكره على واحد من ليس
 مخالفة لبي ومنا ان حرف كذا في كلمة على روى من ان فاطمة لما طالت المناجاة
 بينها وبين اب بكر ردا بوبكر عليه بافك وكب لهابك كتابا فخرجت والكتاب يد بها
 فلما جاء في الما عن مخالفة فقصتها ما اخذ منها الكتاب في يد ها وخرقه وخرقها
 بكر وعائنه على ذلك ولفقا على من بعد ذلك وليغيبه منع صحة الجحيف وطروقه
 احد من الثقات واما عن عثمان فثمة انه وفي عثمان من ظهره شقة حتى احدثوا امر
 المسلمين ما احدثوا في اوله يد بن عبث وظهره شرا يخبره صلى بالناس وهو
 واستعمل سعيد بن العاص على كوفه وظهره من الفرجه به الكوفة وفي عهد الله بن الشيخ
 ميرة ساسا عتيبة ثانيا وفي من ولده لظنه انه من هذا الولاية والاطاع التبركها لها
 وظلموا منه وفي معاوية الشام ظهره من الفتن العظيمة وليجيبه ما تا في ولد
 انه في الولاية والاطاعه على السرور واما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الضيق
 ومعوية كان على الشام في من عريفه واما ظهره من الفتن ورضاعه عليه ومنها ان اتوا اهل
 واهل به بالاموال العظيمة فربما لمان وفرقها عليهم مبتدأ في التبرق حتى تعادوا في الولاية
 ففر منهم اربعة اربابا ولجيب ما بها لم يكن من بيت المان من خاصته لنفسه وعقوله
 وغروره وشهوره وايشا ارايه بالاموال خاصة مستحسن رعا وعرفا ومنها العجبي
 لنفسه عن المؤمنين وذلك في الشرح لان النبي جعل الناس في المان والكثير من الناس
 ولجيب ان اخذ في لم يكن لنفسه بل ليعلم الصدقة والحزبية والشواك كان ذلك في زمن
 النبي ليقم الا ان اذ كان في عهد عثمان لا زياره شدة الاسلام ومنها ان وقع منه
 امره بكر وعصية الله

انما اوله في جوارحه
 غيره بالمولد
 من اوله في جوارحه
 من اوله في جوارحه
 من اوله في جوارحه

اشياء

اشياء منكرة في حق النبي في ضرب مسعود حركات واعرق صحفه وضرب قمارا
 في اصابعه في ضرب يديه ونفاه الى الولاية ولجيب ان ضرب من مسعود في صحفه
 انما الا عثمان ان يجمع الناس على صحفه واحد يرضى الا خلا وبينهم في كتاب الله
 طلت صحفه منه فاذا يدك مع ما كان فيه من الولاية والنقص او يرضى بجمعها
 لما تنق عليه اجلة العجايب فادته عثمان لسيادة ولا مات من ذلك ورضي عنه
 كان لما روى ان في عليه وياسا عليه لادب اعطاه في القول والحيث في ذلك الاجتهاد
 يتلوه على الائمة والارباب السادة في اساءة الادب في ان افتر ذلك لاهلكه فلا
 عليه رفته وفي من لظهوره في ما هو جاز في كيف وان ما كونه في الشقة حيث ان عينا
 قبل اكثر الصحابة في حبه فادله ان القتل المصدرة جاز السادة في لظهوره في اوله وفيه لادب
 قد بلغه ان كان في الشام اذ اوصى لجمعه واخذنا الساسة من اهل الشجون يقولوا لانهم ما
 ما حدث الناس بعدها شدة والنبيا ولجيب والنام وكبوا الحيل واكوا الطيبين وكاد
 يفسد باقواله هور وشيوش الاحوال في استبداعه من الشام وكان اذ في عثمان
 تايروا على عينا ما ارجعت في كوفه ما جباله ورضيهم وظهره في ضربه عثمان بالسوء
 عليه ذلك تايوبا ولامام ذلك بالنسبة الى كونه اساءة الادب عليه وان افقى ذلك
 السادة في لاهلكه في ان كلف واما ان فرج الحيت شتت في الحاقبة في ضرب
 ومات فيها ومنها انه اسقط القود من عينه ومنها انه اسقط الحدي عن ابولبيح
 وجوبها عليه ما اوجب القود على عبد الله بن عرفانته قبل لظهوره ان ملكه هو لوقف
 اسلم بعدها في حيا هو اذ اوجب الحدي على الوليد بن عبث في ان ضرب الحدي على ابولبيح

الغفار في الملوك الزبير
 في سنة ٤٠٠

من اوله في جوارحه

منقول

بانها جند ودايعة لا يارو حكم هذا القتل لانه وقع فيما عدا الامانة وهو انما اقره النبي
 عاقبة ثم شربه الخ وبيان شيقه في حق الله والامر على الحق هو ومنه ان الله عز وجل
 الصحابة حتى قبلوا وقالوا لا اله الا الله ولم يدفنوا في القبة لانه ان الصحابة قبلوا
 دفنهم في القبة لم يكن من الدين فلو علموا باستحقاقه لكانوا ساجدين لهم ما جاز في غير سائر القلعة
 وقولهم قبل الله يشربان قتلها كالحق وعدم دفنهم في القبة اتمام دليل على شدة غيبتهم
 عليه وما ذلك الا بسبب كبره في غير ربه واجب عليه بان يحدث خذلان الصحابة وتوق
 فيه من غير ربه لو كان قد جاز فيهم لانه لو كان بالهم ما بين والا تضارعا
 ولما عليه السلام خصوصاً ان يرضوا لقبول مظلومة دارهم وقد دفن ميتة جودهم
 يتامن هجرت انما الليل اسجدوا ما عاكفا طول النهار ذكر او ضاعا ما شرف رسول الله
 بانبيته وبنسبه بالجنة وانفق عليه وكيف يحذون وقد كان من غيرهم وطول العزيم انهم
 وعلو اساقبة الاسلام وخاتمته لو دار الاسلام لكانت له اذن لم في الحاربه ولم
 ولم يرضوا بها ولو انما لدا فقه عجلوا لانه الله ما ورضوا السابق العفا ومع ذلك
 لم يدفن الحسن والحسين في القبة متقدرا وكان المراد من القدر ما قدروا وشهنا انهم
 لم يحضر المشاهدة واليه اشار بقوله وعابوا عثمان غنيتهم عن بدو واحد والبيعة
 اي بيعة الرضوان وذلك لفق حقه وحيث ان غنيتهم كانت بالرغم وكيفية عقبة
 انهم اقام بيعة البيعة مقام بيعة علي بافضال اكثر جهارة وعظم بلائهم وقال النبي
 يا ايها الناس اهدوا الصراط المستقيم صراط الذي انزلنا في القران ليكون له صراط مستقيماً
 الميئين فقيلوا لعلي بن ابي طالب من ربيته ثم حبتهم ربيته ثم حبتهم ربيته ثم حبتهم ربيته

في حق الله والامر على الحق هو ومنه ان الله عز وجل
 الصحابة حتى قبلوا وقالوا لا اله الا الله ولم يدفنوا في القبة لانه ان الصحابة قبلوا
 دفنهم في القبة لم يكن من الدين فلو علموا باستحقاقه لكانوا ساجدين لهم ما جاز في غير سائر القلعة

فضيلته

بن سعيد

بن سعيد ثم سعد بن العامر ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عتبة ثم نوفل بن
 حويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة الاف
 من الملائكة موسي قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية بيد علي وعنه
 اجمع له صلواته بين النور والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة
 وكان يتكلم في الكعبة فقتلوا علي ما فاخذوا رايته غيره فقتلوا علي السلام ولم يزل يعبروا
 بعد واحد حتى قتلته ثم قتلوا المشركين وشتموا المسلمون بالقتال على الامير الوليد
 باصحابه على النبي ففربهم بالسيف والراية والحجر حتى عليه فانهم الناس وسوا علي
 قتلوا النبي بعد اقامته وقالوا لانه هو لا غيره هم عبد وكان الكرم المقبولين سنة في
 الاخراج قتلوا هذه البيعة قتل المشركين وقبوا من عبد وذكروا كان بطر المشركين و
 الما بالارضا فامتنع عن المسلمين وعلمهم بروعه على بارزته والتميم بمنع من ذلك
 ليقتل جميع المسلمين فلما اراى مشايخهم اذن له وعتمه بعلمه ودعاه فاحتمفته
 لما دعى عجم الى الميمنة اجمع المسلمون عن كافة ملأه عيساء فانه يرد البغض الله
 عليه يدبه والذى نسي حذيفة بيعة العلة ذلاليه وعظمهم من علي الصحابة الى قومه
 القمتمكان الفخر ذلاليه عدا عليا وقال النبي لقرية علي حرم من النملين ففرقة
 خيرة واشتهر جهارة فيها غنيتهم وفتح الله عليهم فان النبي حفر جصهم بفضله
 عندهما وكان الراية بيد علي فاصابته رمية في النبي الما في كبر وانفرد مع جماعة وجعوا
 منهن خائفين فدفعها من الغد لعمها اشد ذلك الذي كرس لعل الراية بيد علي
 بحب الله ورسوله وحب الله ورسوله كرمه في الراية التي علي فقتلوا عبيد فقتلوا

في حق الله والامر على الحق هو ومنه ان الله عز وجل
 الصحابة حتى قبلوا وقالوا لا اله الا الله ولم يدفنوا في القبة لانه ان الصحابة قبلوا
 دفنهم في القبة لم يكن من الدين فلو علموا باستحقاقه لكانوا ساجدين لهم ما جاز في غير سائر القلعة

الفضل بن ربه

البه فقيل ما جازاه من الحجاب وعلقوا الابواب في فتح على الباطن قلعه وجعل حبره
 وعبروا وطوروا فلما انصرفوا اخذه بيته وراه اذ دعا وكان نغلقه عشرون وعشرون
 عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي ما نزلت باب خير يقع جمالية ولكن قلعة
 بقوة بانية وقرعة حنين وقد سار النبي في غرة الزمان من المسلمين فتح البصرة وكرتهم
 وقال لى نقل البصرة لقلعة فلم يتروا باجمعهم ولبس من النبي سوى لستة نفر على وعبا
 وابنه الفضل وابو سعيدان الحارث ونوفلان الحارث وربيعة بن زبوت وعباد الله
 زبير وعتبة ومصعب بن الجهم خرجوا بوجدوا نقله على ما نزلت في الشكر والحمد
 وصادقوا العدة ونقله على اربعين والنهر الباقيون وفتحهم المسلمون وغيرهم
 الواقع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون على الفضل في
 وفضل الله المجاهدين على القاصدين درجة ولا تعلم القوة حذسه وثمة ملازمة
 فارسله لانه صغر كان في حجره في كبره حتى لا يذبحه في وقت وكرة استغاده
 من ذلك النبي كان في غاية الخوف على لشانه وقد قال حين فودع وقبها الدن واعه
 التهم جعلها دن على قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي رسول الله صلى
 الف باب من العلم فانفتح لي من كتاب الفباب ورجعت الصحابة اليك انك الواع
 بعد عظيم وقلة النبي افضاكم على واستند الفضلاء في جميع العلوم اليك كما
 الكلاية والفرع الفقهية وعلم التنوير علم التوفيق وعلم النحو وغيره انما تفرقة
 المشايخ ينهي ابي بن عباس رئيس المفسرين في يدك واما الاسود اللبيدي وبنو
 تبعلي ولشانه في غير هون بل حيث قالوا والله لو كنت في الواسط الحلك بين اهل البصرة

الابن ابو اسيد بن اسود

الفضل بن عبد الله

توفيق

بتدبيرهم وبين اهل الردود بنورهم وبين اهل البصرة باجمعهم وبين اهل البصرة باجمعهم والله
 ما نزلت من ليلة نزلوا بها وسجدوا سجدا وساءوا وارضوا قليلا وانما اعلم من نزلت
 اني شيء نزلت ترثس من اية واذا كان علم يكون افضل ولقولها وانفسا وانفسكم وليكن
 نفس لان احدا لا يؤمنه كالا يرفه وليس الملامدة فاطمة والحسن والحسين عليهم
 لانهم لاهجوا في ذلك ما انا وانا وابناكم وانا وانا كقولنا ان يكون شخصا لغير
 وغير فاطمة والحسين والحسين عليهم وليبخر على اجماع فتعجب ان يكون عليا
 دلالة على كونه افضل الفتح ان دعاه ليليا هل يتبدل في اية كان في غاية الخوف والشك
 ليعلم وانما قال المشايخ ان الرسول لم يدع لباها بغيره وعيد عليه في القدر والكتابة
 سخانة على غيره بل على ذلك ما شتم من عند ابيار الحيا ورجع على نفسه واهليته
 حتى تراجعت بقوته وقرب عياد وابت طابوا هو ويا حيلته ايام حتى نزل الله تعالى
 في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيمها ويسرا وتصدقوا الصلوة بحبها
 ونزلت شانها ما وليكم الله ورسوله الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة
 ذاكعون وكان اهل الدنيا من بعد النبي ^{عليه السلام} فو تو من عنده عن ذلك مع الدنيا القدر
 عليه لا تخرج ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا ايها الذين آمنوا ان الله قد خلقكم لئلا
 تتوقوا لان جنتهم هي ما هم باعرب غربي لاجل ان فيك قد خلقكم لئلا
 لا رجعة فيها فيقيد قيمه وخطيبه واهلك جفيرة الله لئلا يكره ان هؤلاء
 من عراقي خزيه يمدحهم وكان احسن الناس مالا ولبيا ولا يتبع من طعام قط
 قال ابو عبد الله بن ابي عمير حدثت عليه يوما تقدم حوايا في ثوبا فوجدت فيه خبز شعير
 يا ايها موصوفا واكلنا منه فقلت يا ايها المومنين لم خبزتموه قالوا عن هذين الولدين

توفيق

عنه

الابن ابو اسيد بن اسود

يلتان زيت او من وهذا في شخص على حوله بارك في غير موطن
 احد عهده ^{الذي روي} وكان نعل من يوم في يوم في صبحه مجلد وان لم يلف
 اخرى فقلان بانه فان نعل الملع وبالجملة فان نعل في ذات الارض فان نعل في ذلك
 وكان لا ياكل النمل الا قليلا ويقول لا يحملوا ايطونكم مقابله الجوان واصدح حتى
 روي ان جمة صادرة كربة البعير طول سجوده وكان يحافظ على النواظر وكانوا
 يسبحون بالصلوة في حدة وقت الصلوة لا لقناته بالكثرة الى الله تعالى وا
 واستغفره الماتجا مدتها ولهم حتى نزلت عبد الرحمن بن عليم على العترة والعبد الذي
 في ياره وجواره يعطيه العطايا مع غيره وعظ من روي ان حين اخذ يوم الخميس شد
 عاقبه وانه وقول في سنة في الامة منه ويزيد بولوا في عظام من سيد بن العاصي ^{الذي روي}
 عدوا له غاية عيني العداوة ولما كان معاوية سيق الى ابي بكر بن ابي سفيان
 الما فلا استند على ابي بكر بن عليم ففرقه وملك الشريعة اذ اصابه ان يفعلوا
 فيها من عن ذلك وقال لا تسبحوا الله من بعض الشريعة في حق سيفه اذ عن ذلك ^{الذي روي}
 خلقوا والطعمم وجهما حتى نسا للدماية في يوم شدة باسه وجهه قال ضعفه
 صرحان كان فينا كاحدنا من جانية وشدة تواضعه وسهولة قيا ذكنا انما
 راية الاسر والجملة للتيان الراق على لاسه واقد هم ايمان الله على ذلك ما روي ان
 ١٤٠ وكلهم اسلم ما علب في طالع ما روي عن عيسى انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من امن
 بالله ورسوله ولا يستعمل الى الصلوة الا بقل الله صلى الله عليه وكان له مشهور بين
 الصحابة ولم ينكره من قوله على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايماناً بالحقية كان ل

جهته

ابن سنانة في الرواية

قال ثبت يوم الاثنين سلم على
 يوم السبت والاربعاء في ذلك يوم

ضم

شم

منهم لعدته وانا يقول السابقون اولئك للمتقين وروى انه قال عليه السلام على المنبر
 يتأهده من الصحابة ان الصديق الابرار استقبلوا ايماناً بكم واستلمت قبولان سلم
 ينزل عنكم منكم فيكون افضل منكم وافصحهم لساناً ما يشهد به كتاب فيجاء بالبلاغة وفاد
 البلاغان كلامه عليه السلام دون كلام الخلق وفوق كلام الخلق واشدهم رياء والاربع
 وصالحا فانه حد والله ولم ياب هيلة ذلك لصلواته ولم يلتفت الى العاقبة والمجته
 واصطفاه لكتاب الله البرهان انما لقناته كاني عمر وعامه وغيرهما يستبدون
 قرأتهم عليه السلام فانهم لم يدر ان ابي عبد الله الذي استعمل وهو تلميذ على ^{الذي روي}
 بالعبس وذلك اخباره بتقدي لندية ولما المحبة ابي بكر بن القتيبي قال والله
 ما كذبت داعية القليل حتى جبهه وشوق شيعته ووجد على كفة سلفه لندية ^{الذي روي}
 شريفة كفتنه مع حدة ما روي عن من كان قال ابي بكر ان اهل الكوفة
 قد عبروا فقال سلم يعزروا اخرجوه ثانية فقال له يعزروا فقال صندب ابي عبد الله
 الذي في ذلك ان وجدت القوم قد عبروا استول من يقادله اذ اوصى ^{الذي روي}
 لم يخدمه عبروا فقال يا ابا الورد ان من كذابك ودليلك على اطلاعك على ما في
 واخرجهم بقدر نفسه في شهر مقما وقصلا مقما حالدين حول طي بولدي الغري
 فقال لم يمت ولا يموت حتى يعود جرح طلاله ما صاب ليعا ابي الحسين غار ^{الذي روي}
 الشير فقال والله لانك لم تجر انا جيت طلاله لم تجملها ولم تجملها ولم تجملها
 ودعا الياب القيا فلما تبين زياد عمر بن سعد الحسين جعل على مقدمه قالدا
 وجيت صاحب اية تسادها حتى دخل المسجد من ابي القليل واستجاب له فانه لغاية شريته

الذين

دخل تحت

حتى غلبت ابيان وظهور الجور عن قداشير الخلك بما صدره واختصاصه بالقرين والتميز
فان صلا الله عليهما الخيين الصيانة اعقد عليهما النفسه ووجوب المحبة فانه لم يزل
كان من اولي القربى محبة والى القربى واجب العقول فالا استلهم عليهم العلم الملقح
في القربى والتميز لرسول الله صلى الله عليه وآله في حق النبي صلى الله عليه وآله
سواده وجزيه وصالح المؤمنين والمراذيل للمؤمنين علم على ما خرج به المنقذين
والمراد بالمولى هو الامانة وسواها والابنية يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله ان
الحادمة في عمله والى وقوعه فقوله والى ابراهيم في حمله والى موسى حينه والى عيسى في
فيلظن للمعنى ان ابي طالب وجب مساوئته لانياس في معاقبته وازنياس افضل
باقي الصحابة فكان علمه افضل من ابي طالب لان الملك افضل من جبر الطار واعد
الى النبي طار وعقوبه فعلمه الله لشي باجته قد ايدك بما ذكره في عامه واكثر
والاجل الله افضل من جبر الطار وجبر الطار وقدره كرهه وغيره من افعال النبي
فقد ذكره في رواية اشعار بسبق نوره فان لم يكن بالقدرة من حين بلوغه كان
موقفا على ذاق الصيانة فاقم كواحدة من النبوة والكرامة الانسحاب به في قوله
المسلمين الذين انما صمغ نوره بذلك عند الكثرة خروج وشدة بلائه وقوة
الاسلام وتغيره بالكرامات الغفائية كالعلم والنجاة وحسن الخلق والبدنية كالعفة
وشدة الياس والمخارجية من كونه من رسول الله صلى الله عليه وآله ووقعه لتبول
والباطنين الى غير ذلك ولجيبته لادكلم في عموم مناقبه ووقوفه فضائله
بالكرامات واختصاصه بالكرامة الالهية على افضلية ابي بكر يوم فتح مكة

فقد ايدت ابيان وظهور الجور عن قداشير الخلك بما صدره واختصاصه بالقرين والتميز
فان صلا الله عليهما الخيين الصيانة اعقد عليهما النفسه ووجوب المحبة فانه لم يزل
كان من اولي القربى محبة والى القربى واجب العقول فالا استلهم عليهم العلم الملقح
في القربى والتميز لرسول الله صلى الله عليه وآله في حق النبي صلى الله عليه وآله
سواده وجزيه وصالح المؤمنين والمراذيل للمؤمنين علم على ما خرج به المنقذين
والمراد بالمولى هو الامانة وسواها والابنية يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله ان
الحادمة في عمله والى وقوعه فقوله والى ابراهيم في حمله والى موسى حينه والى عيسى في
فيلظن للمعنى ان ابي طالب وجب مساوئته لانياس في معاقبته وازنياس افضل
باقي الصحابة فكان علمه افضل من ابي طالب لان الملك افضل من جبر الطار واعد
الى النبي طار وعقوبه فعلمه الله لشي باجته قد ايدك بما ذكره في عامه واكثر
والاجل الله افضل من جبر الطار وجبر الطار وقدره كرهه وغيره من افعال النبي
فقد ذكره في رواية اشعار بسبق نوره فان لم يكن بالقدرة من حين بلوغه كان
موقفا على ذاق الصيانة فاقم كواحدة من النبوة والكرامة الانسحاب به في قوله
المسلمين الذين انما صمغ نوره بذلك عند الكثرة خروج وشدة بلائه وقوة
الاسلام وتغيره بالكرامات الغفائية كالعلم والنجاة وحسن الخلق والبدنية كالعفة
وشدة الياس والمخارجية من كونه من رسول الله صلى الله عليه وآله ووقعه لتبول
والباطنين الى غير ذلك ولجيبته لادكلم في عموم مناقبه ووقوفه فضائله
بالكرامات واختصاصه بالكرامة الالهية على افضلية ابي بكر يوم فتح مكة

فقد ايدت ابيان وظهور الجور عن قداشير الخلك بما صدره واختصاصه بالقرين والتميز
فان صلا الله عليهما الخيين الصيانة اعقد عليهما النفسه ووجوب المحبة فانه لم يزل
كان من اولي القربى محبة والى القربى واجب العقول فالا استلهم عليهم العلم الملقح
في القربى والتميز لرسول الله صلى الله عليه وآله في حق النبي صلى الله عليه وآله
سواده وجزيه وصالح المؤمنين والمراذيل للمؤمنين علم على ما خرج به المنقذين
والمراد بالمولى هو الامانة وسواها والابنية يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله ان
الحادمة في عمله والى وقوعه فقوله والى ابراهيم في حمله والى موسى حينه والى عيسى في
فيلظن للمعنى ان ابي طالب وجب مساوئته لانياس في معاقبته وازنياس افضل
باقي الصحابة فكان علمه افضل من ابي طالب لان الملك افضل من جبر الطار واعد
الى النبي طار وعقوبه فعلمه الله لشي باجته قد ايدك بما ذكره في عامه واكثر
والاجل الله افضل من جبر الطار وجبر الطار وقدره كرهه وغيره من افعال النبي
فقد ذكره في رواية اشعار بسبق نوره فان لم يكن بالقدرة من حين بلوغه كان
موقفا على ذاق الصيانة فاقم كواحدة من النبوة والكرامة الانسحاب به في قوله
المسلمين الذين انما صمغ نوره بذلك عند الكثرة خروج وشدة بلائه وقوة
الاسلام وتغيره بالكرامات الغفائية كالعلم والنجاة وحسن الخلق والبدنية كالعفة
وشدة الياس والمخارجية من كونه من رسول الله صلى الله عليه وآله ووقعه لتبول
والباطنين الى غير ذلك ولجيبته لادكلم في عموم مناقبه ووقوفه فضائله
بالكرامات واختصاصه بالكرامة الالهية على افضلية ابي بكر يوم فتح مكة

غير زيادة الشعوب والكرامة عند الله مما ثبت من اتفاق الجاردي مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عدلته الكليات والشدة والازمنة والآثار اعاد لدا
اما الكتاب فعوله كما وسجته الا ان النبي الذي يوتي ماله يتوكل وما لا احد عند
من نعمة جزي فابو بكر هو الذي نزلت في حق ابي بكر والافق الكرم لقوله ان اكرمكم
انعامكم ولا تفضي بالفضل الا اكرمكم ولي ابله به عياشم لان النبي صلى الله عليه وآله
جزي وهي نعمة الزينة والمالسة فعوله اعقد وابل الذين من بعد ابي بكر وعمر في
في الخطاب مع من يكون مساويا بالقدرة ولا يوم الا فضل ولا المساواة بالقدرة بما
عند الشيعه وقوله ان ابي بكر وعمر هما المولودان هما الجنة ما خلا الذين والمرسلين
صلى الله عليه وآله لو كنت متخذا خليفا من دوني لآخذت ابا بكر خليفا مني
شركا في شئ وصاحب الذي اوجبه صفة الفار وخليفة في حق قوله وان نزل
ابن بكره في الناس هو صديق وامرني وروحي امته ووجهي بالرسالة شفاه و
وجاهد مع سادة القربى وقوله ان ابي بكر وعمر هما المولودان هما الجنة ما خلا الذين والمرسلين
خير منك والله ما طلعت الشمس من تحت قدمي من قبل ان يكون علي هذا افضل من ابي بكر
مثل هذا الكلام ان كان ظاهره مني فضيلة ابي بكر انما يساند لاتب افضلية المذكور
فلما افاد ان ابي بكر افضل مني لانه رادوا لرسول الله صلى الله عليه وآله في حاله النبيين هو لسان
دون السواد فاذ ان في افضلية ابي بكر ثابت افضلية لا خروج من عاقبة الله
اي انما سب البين فالعاشة خلف من الاجل الا ان الوهاة قلت ثم قوله عز وجل

فقد ايدت ابيان وظهور الجور عن قداشير الخلك بما صدره واختصاصه بالقرين والتميز
فان صلا الله عليهما الخيين الصيانة اعقد عليهما النفسه ووجوب المحبة فانه لم يزل
كان من اولي القربى محبة والى القربى واجب العقول فالا استلهم عليهم العلم الملقح
في القربى والتميز لرسول الله صلى الله عليه وآله في حق النبي صلى الله عليه وآله
سواده وجزيه وصالح المؤمنين والمراذيل للمؤمنين علم على ما خرج به المنقذين
والمراد بالمولى هو الامانة وسواها والابنية يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله ان
الحادمة في عمله والى وقوعه فقوله والى ابراهيم في حمله والى موسى حينه والى عيسى في
فيلظن للمعنى ان ابي طالب وجب مساوئته لانياس في معاقبته وازنياس افضل
باقي الصحابة فكان علمه افضل من ابي طالب لان الملك افضل من جبر الطار واعد
الى النبي طار وعقوبه فعلمه الله لشي باجته قد ايدك بما ذكره في عامه واكثر
والاجل الله افضل من جبر الطار وجبر الطار وقدره كرهه وغيره من افعال النبي
فقد ذكره في رواية اشعار بسبق نوره فان لم يكن بالقدرة من حين بلوغه كان
موقفا على ذاق الصيانة فاقم كواحدة من النبوة والكرامة الانسحاب به في قوله
المسلمين الذين انما صمغ نوره بذلك عند الكثرة خروج وشدة بلائه وقوة
الاسلام وتغيره بالكرامات الغفائية كالعلم والنجاة وحسن الخلق والبدنية كالعفة
وشدة الياس والمخارجية من كونه من رسول الله صلى الله عليه وآله ووقعه لتبول
والباطنين الى غير ذلك ولجيبته لادكلم في عموم مناقبه ووقوفه فضائله
بالكرامات واختصاصه بالكرامة الالهية على افضلية ابي بكر يوم فتح مكة

فقد ايدت ابيان وظهور الجور عن قداشير الخلك بما صدره واختصاصه بالقرين والتميز
فان صلا الله عليهما الخيين الصيانة اعقد عليهما النفسه ووجوب المحبة فانه لم يزل
كان من اولي القربى محبة والى القربى واجب العقول فالا استلهم عليهم العلم الملقح
في القربى والتميز لرسول الله صلى الله عليه وآله في حق النبي صلى الله عليه وآله
سواده وجزيه وصالح المؤمنين والمراذيل للمؤمنين علم على ما خرج به المنقذين
والمراد بالمولى هو الامانة وسواها والابنية يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله ان
الحادمة في عمله والى وقوعه فقوله والى ابراهيم في حمله والى موسى حينه والى عيسى في
فيلظن للمعنى ان ابي طالب وجب مساوئته لانياس في معاقبته وازنياس افضل
باقي الصحابة فكان علمه افضل من ابي طالب لان الملك افضل من جبر الطار واعد
الى النبي طار وعقوبه فعلمه الله لشي باجته قد ايدك بما ذكره في عامه واكثر
والاجل الله افضل من جبر الطار وجبر الطار وقدره كرهه وغيره من افعال النبي
فقد ذكره في رواية اشعار بسبق نوره فان لم يكن بالقدرة من حين بلوغه كان
موقفا على ذاق الصيانة فاقم كواحدة من النبوة والكرامة الانسحاب به في قوله
المسلمين الذين انما صمغ نوره بذلك عند الكثرة خروج وشدة بلائه وقوة
الاسلام وتغيره بالكرامات الغفائية كالعلم والنجاة وحسن الخلق والبدنية كالعفة
وشدة الياس والمخارجية من كونه من رسول الله صلى الله عليه وآله ووقعه لتبول
والباطنين الى غير ذلك ولجيبته لادكلم في عموم مناقبه ووقوفه فضائله
بالكرامات واختصاصه بالكرامة الالهية على افضلية ابي بكر يوم فتح مكة

لو كان بعد النبي فكان عروضا لصلواته من خطب النبي صلى الله عليه وآله في يوم الجمعة
 في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة
 السبع والبر وأما ما ذكره من أن رسول الله صلى الله عليه وآله صلاها في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة
 ما بعده فقال النبي أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعمر بن الخطاب ثم علي بن أبي طالب ثم عثمان بن عفان
 فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وجبت له أقول ثم يقول ثم قلت ثم أنت فقال ما أنا إلا
 من المسلمين ومن علي بن أبي طالب من بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعمر بن الخطاب
 أما حتى فقال ما هو رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أوصي ولكن الأداة تم بالناس خير لغيرهم
 كالجمع بعد نبيهم على جبروا ما استأرنا فأنزلنا في أيام الأبو بكر قضاء الكعبة واليقاضون
 وتباعد الضيق وقهر الردة ونظير غيره من العرب من الترك والفرار اليوم غزواتهم
 وأطرافها وطرفها من حدود السواد وأطراف العراق قوتهم وشوكتهم ووقوتهم
 وانتظام حولهم وفي أيام عمر بن الخطاب من الشرق إلى أقصى إستان وطغى دولة العلم ونهضت
 الراسخ النبينا الثابت لا ركان وزعمت الأمور وسببها الجمهور وانفاضة العدل ونهضت
 الضعفاء وزعمت عراضه عن سنانا لئنا وطبائنا وولادها وشبهوا سبها وفي أيام عثمان
 فتح البلاد واعدل الاسلام وبلغ الناس على محبة واحدا ما كان في الروم واليونان
 ونهضت جيوش المسلمين والاتفاق على نفرة الدين والهاجر يعينون ولكنهم حسنا
 النبي عليه وآله على النبيين والاسحقا ان اذني شيبين وترتبه بقوله عثمان في
 في الجنة وقوله لا استحي من استحي منه بل انك الله ما قوله انه يدخل الجنة بغير حساب
 والنقل المتواتر على انه من وجود العصمة وانتقالها في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة
 في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة

القول بان يكون

فيهم

فيهم ذهاب ما يتبعه الى ان الامامة للمحك بعد رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الجمعة في يوم الجمعة في يوم الجمعة
 المحك في الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه الباقر ثم ابنه موسى الكاظم
 ثم ابنه عاقرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد التقي
 المنتظر المهدي رضوان الله عليهم ليعين ويدعون انزلت بالنوازل في كل السنين
 على ربه ويعودون عن النبي انه قال الحسين عليه السلام ابن هذا امام من امام الولاة
 تسعة تاسمهم قائمهم وعونهم وانما نبي الله صلى الله عليه وآله من معبودا بقوله انما انزلنا
 على عبدك ليحكم بينكم يكون من بعد طيغية فالاولي الحسين وان هذا في كل الامم
 عن هذه نعم عهدا لينا بيت محمد ان يكون بعد النبي خليفته عند نبي الله صلى الله عليه وآله
 ويتشبهون تارة بانبياء الامم العصية وغيرهم ولا يسوا معصومين بها عاقبت العصية
 لهم والارزاق خلقوا في زمان من المعصوم وقد بينا حاله واحكامه في الكلام في المصنف
 والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم هو افضلهم انما في زمانه فيقول الامامة
 يقع عقلا رياسة المقصود على الفاعل ولا يخفى على المتأمل ما فيه من الاطلاق
 على ما سبقه ومحاربا على قوله في الحرب حرجيا على ولائنا ان محاربا
 ما كافر ومخالفة فسفة لان حقيقة امامته واجبة فتابعة واجبة فتابعة
 يكون مخالفا للبيبا المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله حجتهم
 وسات معصرا والحج ان محاربا على يكون مخطئا ما هو فيكون في الغنة ابنة
 ان كانت محاربة عن شبهة وكذا محاربة كل واحد من الخلفاء الراشدين واقا
 مخالفة فلا يحال ان يكون عن جهاد ولا فان كان الاول فظاهر ان مخالفة النبي

أخبرهم

وخرج في ذلك

هذا الكلام ما نقله من الخطب والاصحاح
 في مقام قول الامام والخطبة في مقام
 في مقام خطبة يوم الجمعة في يوم الجمعة
 كان في الروم

المتنبيق

المتنبيق لأنه مجتمعة المحطية الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان اتاوقلا
شك وضعه وكذا مخالفة ساو الخلقه الراشدين عليهم رضوان الله

المعاد والوعد والوعيد وما يصير بذلك حكم للتبين واحد والشيخ
على امكان التماثل اختلف العقلاء على كون وجود علم آخر مما يوجد العلم ام لا وبعض
الاولى الى المشاعه واجمع المص على امكانه بل يلبس على وسمي ابا العقلاء حكم
التبين واحد واذا كان احد المتبين مثلا كان الاخر اتم مثلا والاولى يكون متبين
هما متبين واما التبع فقولها وليس الذي خلق السما والارض بقادر على
يخلق مثله بل وهو الخلق فالعلم واتبع من جم ان مثله هذا العالم متبع بغير
احد هوانه ووجود عالم اخر كان كونه فلهذا العلم ولا يمكن وجود كونهين متبينين
لان تحقق فرجه بينهما الثاني لو وجد العلم فلهذا العالم كان ذل ايضا العلم
فان لطول مكنه عام هذا العلم لزم اخلاق متفتحة الطباع مقتضاها والى
لزم ان يكونه الا مكنه الاخر القدر لها والوجود عن الاول ان لا لزم ان العالم لو
وجد كان كونه ولو سلم قلنا وجوب الخلق بينهما لا يجوز ان يكونا عنى جبر
او عن الثاني ان لا تم انه يلزم احدا مقتضا الطباع مقتضاها اول الجواز
ان يقتضى كونه عالمه مكانا مائلا لكان مائلا لرض كونه يقتضى كونه هذا العالم وان
عالم يقتضى يحيط هذا العلم وانما لم يشهد المنع بالاستثناء التميز عن الجوز ان يكون
طباع عامه في الفقه الطباع عامه عالمه وان كانت مائلا لرض الجبرية ان
طباع عامه العالمين سابقا ثنائها والى هذين الجوابين اشار بقوله والكر وبتدو

ذهب يلبس الى امكانه

المتنبيق

للغلام

وتختلفا المتفتحات ممنوعه واختلفوا ان العالم على ان لغيره وبغيره
المغلا سفلا الى مشاعه ذهابا الى انه تليم ومانبت تدمه مشاعه علمه وذهب
وذهب الكراميه واليا خطا الى العالم هادن ومع ذلك تشق الفناء وذهب الساس
وابوعلى الى ان جوازها العالم العلم بالعقول وذهب جهاشم الى انها بغيره
والعلم اختارا جواز عدمه بغيره بالعقل ووجه وقوع بالسمع اما اوله فلا انه يمكن
والمكن بجوده العدم كما يجوز له الوجود ولو اشتهه على العدم لزم الاطلاق من الا
مكان الى الوجود بل في هذا المعنى اشار المص بقوله ولا يمكن يعطى جواز العدم اقربيه
نظرا الى الممكن يجوز له منته فناء احدى العدم الطلاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك
الانقلاب من لا مكان الثاني الى الوجود لوجودها وان كان يلزم لو اشتهه على العدم
طاريا كان او مبتدا او قدمه بين ذلك متقضي بحيث ان المعدوم لا يوجد والى
فان الدليل السميعة يدل على وقوع العلم مثل قوله كل من علمه فان وسبق
وجهه ركب ذو الجلال والاکرام ومثل قوله كل مني حاله لا وجهه وقوله ساهو
هو الاول والاخر والظاهر الا قرينه في حقه انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء المساءه
وقوله تايوم نطوا السما كقطي السحاب للكاتب في خبره من النصوص القطويه ولا هذا
المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه على العدم وقوله بتاؤه المكلف لتعرفه
ابواهم اشارة الى جواز جرم معتد بغيره ان القول بوجوه العدم بناء لقول
بالعزلان اعاده للعدوم متبع فاذا وقع العدم اشتهه الا عاده فلم يتحقق
وتفر بالجواب في حاله ان لا شك في غير المتكفين فانه يجوز ان يدعه باليكه

ووقعه
والعلم اختارا جواز عدمه بغيره بالعقل
والمكن بجوده العدم كما يجوز له الوجود ولو اشتهه على العدم لزم الاطلاق من الا
مكان الى الوجود بل في هذا المعنى اشار المص بقوله ولا يمكن يعطى جواز العدم اقربيه
نظرا الى الممكن يجوز له منته فناء احدى العدم الطلاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك
الانقلاب من لا مكان الثاني الى الوجود لوجودها وان كان يلزم لو اشتهه على العدم
طاريا كان او مبتدا او قدمه بين ذلك متقضي بحيث ان المعدوم لا يوجد والى
فان الدليل السميعة يدل على وقوع العلم مثل قوله كل من علمه فان وسبق
وجهه ركب ذو الجلال والاکرام ومثل قوله كل مني حاله لا وجهه وقوله ساهو
هو الاول والاخر والظاهر الا قرينه في حقه انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء المساءه
وقوله تايوم نطوا السما كقطي السحاب للكاتب في خبره من النصوص القطويه ولا هذا
المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه على العدم وقوله بتاؤه المكلف لتعرفه
ابواهم اشارة الى جواز جرم معتد بغيره ان القول بوجوه العدم بناء لقول
بالعزلان اعاده للعدوم متبع فاذا وقع العدم اشتهه الا عاده فلم يتحقق
وتفر بالجواب في حاله ان لا شك في غير المتكفين فانه يجوز ان يدعه باليكه

والباطن

ولا يعاد وتم بالنسبة الى المكلفين فانه بما اول عدم تيقن في الاجزاء وقتا والاشقا
 تطلب الاجزاء في بعضها عند التيقن والذي يوجب هذا التاويل في قضية ابراهيم فانه طلب
 الاثر فاحياء للوقت ليقين الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لان ذلك
 هو بقاءه بل يمكن صدقها وكذا ان قام بالجوه في انشاء الاولوية لا يستلزم الاعتبار
 المتعلق بالمتسلسل في علمه على اوجهاتكم وايضا على الله في تحقق الفناء فيبقى به جميع
 الاجسام كونه صدقا ومناجها تمام فالابو على التيقن في جوهه فانه لا يوجه ان تمام
 واحد يمكن ان تمام الكبر والمصداق هذا للذهب ولما كان متميزا عنه دعوا واحدا
 ان الفناء موجود فلا يراه لكان موجودا وقد كان معدوما قبل ذلك
 يكون في قضية فانيا ما موجودا اصلا فعداه اما لثباته فيلزم الاقناع
 من ان يتبع الذي في الوجوب والا ليقبل الوجود واما السبب في صدق
 وجوبه في الشر واليهذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلابه في التيقن والتمسك
 ابطالاً من مساوئها لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون صدق الجوهرا
 قابلا بغيره فلا بد ان يكون جوهرا ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير لانه صدق الجوهر
 فلا يكون على التقديرين مساويا للجوهر والى هذا المتعلق اشار بقوله لانه ان تمام ما يتم
 صدقا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطالاً فيجب به الوجود لانه ان اعدا لوجوده
 اولى من اعدام ذلك للموجود اياه اعني منعه في الوجود في الوجود في هذا الوجه
 لما يشترط ان لا يسهل الرجوع والى هذا اشار بقوله ولا يشترط الاولوية واما
 بقاها في حق استدلاله الرجوع بل يرجع واجتماع التيقن وانباته في استدلاله

وأي

فيغير

وتأنيدها انما هو لاسما في الجوهر
 وتأنيدها انما هو لاسما في الجوهر
 انما يطل كونهما وجهها على
 اما ابطالاً ان الفناء موجود

يغير

الشي

اشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذلك طائفة الى ان الجوهر باق بقاءه فاذ استدل
 البقاء اتفق للجوهر والمصداق بل هو المصداق ابطالاً ثابتا بقاءه في محل استلزام الرجوع
 بلا مرجع والجمع والتقييد وذلك لان البقاء في امان يكون جوهرا او عرضا فان كان
 يبرز الرجوع بل يجمع فيكون لا يمكن ان يكون كذا في الجوهر من اعني جوهرا الذي هو بقاء
 الجوهر الذي هو البقاء شرط للاثر لا سيما في الدور فيكون احدهما شرط للاخر غير ممكن
 فيلزم الرجوع بل يجمع فيكون لا يمكن ان يكون احدهما شرط للاخر وطرف العكس ان كان الثاني يلزم
 اجتماع التقييد لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كون عرضا
 يكون في محل فيلزم اجتماع التقييد وذهب جماعة من المشايخ الى ان الجوهر باق بقاء
 قائم بذاته فاذا اراد الله تم اعدامه للجوهر لم يرد ابقاءه فاتفق الجوهر باق بقاءه المصداق
 بان حصول البقاء في محل استلزامه تيقن الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذلك
 لان حصول البقاء في محل متوقف على حصول المحل في الزمان البقاء في خصوصية التاثير
 اما نفس البقاء فيلزم تيقن الشيء على نفسه بواسطة وجوب البقاء الوعد والحكمة
 يقضي وجوبه في الفعولة فاقضية يلبس الجسم في فرد من محرم مع امكانه ولا يجب
 فواضركم الكلفا حثفوه المعاد فاطم على مليون على المعاد الحسا وذهب طائفة من المشيخين
 الى ان المعاد الحسا في المراد به وجوده بدون سموت البدن وقرره على التاثير والرهان
 العقيد واما المعاد الحسا فلا يجازي للرهان على اثباته وفيه من يثبت يعتقد على
 الوجه الذي ذكره لانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى ان المعاد الحسا في التاثير ثابت
 ووجه المعاد بوجهين الاول ان الله موعدا للكافة بالتاثير على الطاعة وتوعدا

يغير الشيء على نفسه

على المعصية بعد الموت ولا يتصور البصا والعقاب بعد الموت انما الموت في الدنيا
الغالب والوعيد والوعيد انما الله ثم كلف بالاول والتواخي في كل بصير النبوا انما
والعقاب باللعنة في الدنيا بقصص الحكمة والادراك طالما انما في القلوب ولو كبر
وهذا ليس مني على فاعده الحبيب والتمتع العقليين وان العوق العدل واجب
على الله ما كاهون هب للمص والحق ان المعاد الحبيب والروح كلهم واقم
الاول وحاية فلما بين من ان النفس تبقى بعد جرد البدن ولها سعادة وشقاوة في
جاءه القرآن في قوله ولا تعسبن الله فتولوا نبيسا الله الموت اياها عند
نعم يردون فرحين بما اتهم الله وقوله وتولوا انما النفس المطمئنة لا ترجى
ذلك راضية مرضية والاعمال الجحيم في حقيقته القبا باثباته لكن ورد في القرآن
ايات دالة كبره على انباء حجت لا يقبلها التاوي منها قوله في من يحيى العظام و
يعيم فريحي الذي انشاها اول مرة فاداهم في الاجل الذي هم يسئلون فيسئلون
من يعيدنا قل الذي قطعكم اول مرة يحل الانسان ان يحس عظامه بلوى در
على نسوي بنا نرا انما اعظاما محرقة وقالوا لجلودهم انتم مبدتهم علينا كل انفس جلد
بل لنا هم جلودا عر في يوم نشفق الارض سر عازلا حشر علينا رجزا نظرا العظا
كيف نشترها ثم يكتفي بها ثم يسوها لها افلا يعلم ان العرف في القبور الى عز ذلك
لانا نحى في المعاد الجحيم في حشره في دن محم الا انها مر على في هذا الصفاق في حشر
والايان به واما قلنا انه يمكن لان المراد به جميع الاجزاء المستقرة وهو يمكن بالعرف
وقوله فلا يحل عادة فواضد المكلف اشار الى جواب شبهة تقر بها ان المعاد

غيره

غيره يمكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جردا بدن الماكول جزا بدنه الا ان ذلك لا يخلو
انما لا يعاد اصدلا وهو المطلوب او يعان في كل واحد منهما وهو من تسليح ان يكون
جزا واحد بعينه ان واحد في شقين متباينين او قاعد واحد في واحد وان يكون في
معاد بعينه وهذا مع افضاله الى الترجيح بل ترجيح ثبت معصومنا وهو انه لا يمكن ان
يجمع الابدان باعيانها كما زعمت بقول الجواب ان العاد اما هو ان جزا الاصلية وهي الساقية
ترادف الابدان في جميعها لا جزاء على الاطلاق وهذا الجزا في فضل الانسان الا ان ذلك لا
فلا يحل عاداته فيه وهذا مغير قول المص ولا يخفى على الفواضد المكلف ان كان
جزا الاصلية الماكول اصدق فيه والاذل وعدم الخرافة الا ان ذلك وحصول الجنة
فحقها وادوم الحقيق مع الاخرق وتواليد من عدم شاء القوى الحسية انما يشاء
اشج المكنون للتعاطي اشياء حشر لا يحل بان لا يثبت في المعاد الحشر فان يكون هو
الروح الى البدن في عالم الغضا هو النشأة في عالم الازلا وهو وجود جزا في عالم
وهو وجوده بل هو نورا البدن في التوالد وذلك عند ايلف وهو تسبوع في اشياء حشر
الجنة بان لا يكون حصولها في عالم الغضا ولا في عالم الازلا بل في عالم القبول ثم حشر
عنها كغير من السموات والارض في القدرة يكون فوق الازلا انما في جبرها وذلك في الدنيا
الغدا المحيط بجميع الازلا في محله اليقظة وبه ينبت في عالم الجحيم في اشياء تايد التواب
والنقابة في بلورد واد الحيق مع الاخرق وعدم تماهي القوى الحسية لان وجود
التواب انما وصول البقا بالنبية الى بعض واعاير جبر الحركات اليزا لمتسا وواجب
المعروفه الوجود بانها استبعادا ولا امتناع في شئ مما ذكره من الازلا

لما

حادثة لا ذكر تكون عدما جائزا واذا كان عدما جائزا كان الحرام ايضا انما جائزا
ان هوذا روح الما يلدن في عالم ^{العلم} ^{العلم} لا يوجد اليه تسمية وحصول الجنة فوقه لا
جائزا ولا غير حديث المحذر فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها او دوام الخلق مع عدم
الاحراق يمكن ولا تولد له كانه حق ادم والقوى الحسية فلا يشاهي لفعالها
وكذا فعلها بواسطة واستحقاق التوب وهو النقص المستعمل في التعمير والاحلال
والمدح وهو قول النبي عز وجل ان الله يحب المتصدقين ففعل الواجب لله واجب وهو المدح
وهو تركه على من تركه الله ضد الاخلال بها بالبيع بشرط الواجب جوب
او لوجه وجوبه يعني ثمرة استحقاق لفعال الواجب والمدح بعد الواجب بفعل الواجب
لوجوبه ولو وجوبه والله وليك الذي في استحقاق لفعال الواجب والمدح بفعل الواجب
لثبوتها لوجه شبه وانفصاله ترك الاخلال به فاما اذا فعله فهو او انما يتحقق ما هو واجب
الشباب والمدح اذا فعله لا يتركه في البيع والاخلال بالبيع لا يتركه الاخلال به فاما اذا فعله
اشد بالبيع يتحل الواجب والمدح فانما هو الواجب لا يتركه الاخلال به فاما اذا فعله
وكذا لو ترك البيع والتوبة لغيره لانه او غيرها من المدح والتوبة او التوبة
المواصلة من قوة الطاعة لان الظلمة اشغقتها انما الله تم الكفر وطهران للشفقة
مفرغ عروض علم وهو قوي لا يصد في الحكيم والعقول ان يكون الانفعال ولا يصح الابتداء به
اد لو كان امكن لا يتداه به لكان التمسك به شيئا وكذا استحقاق العفو وهو انما استحقاق
للإحسان والدم وهو قول النبي عز وجل ان الله يحب المتصدقين ففعل الواجب لله واجب وهو المدح
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية تستحق بها العقاب فانما

وذلك لان المكلف

انما

عن فعلها وبقرها الى صحتها والظن على الله بعد واجب والامانة السمع
من القرآن والآحاديت على ان فعل التقيح والاخلال بالواجب سببا
استحقاق العقاب ولما كان اسان ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا
لاستحقاق العقاب لانه الاخلال بالبيع سببا لاستحقاق المدح ^{كان}
المكلف اذا اخل بالواجب وبالبيع كان مستحقا للمدح والتوبة ايضا فلو
اجتماع استحقاقين ابي استحقاق المدح والتوبة كلتيهما وهو مستحق
المصعوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبار وجوب استحقاق
المدح باعتبار الاخلال بالبيع واستحقاق التوبة باعتبار الاخلال بالواجب
وايجاب المشقة في تنكر المنع في بيع ذهبه الواسع البلي ان ان ايجاب
هذه الكاليف وقع تنكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها قريبا
بين المصطلح بان ايجاب المشقة في تنكر المنع في بيع عند العقلاء
اذ يبيع عقلا ان ينعم الاسنان على غيره بتمتع ثم يحلقه ويوجب على
ستنكره على نال النعمة من غير ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
التوب ويقصنا العقل مع الجهل ليا اخر على بطلان هذا المذهب ^{تقرره}
ان العقل يوجب الحكم بوجوب تنكر المنع مع الجهل بالتكاليف بوجوب الحكم
بان التكاليف ليست تنكر الاقرانه منع له ويشترط في استحقاق

كون الفعل المكلف الواجب والمدوب او الاخلاص به اى القبح شائفا
 اذ المقضى لاستحقاق الثواب هو المنفعة فاذا انتفت التثنية والثواب ولا
 يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة وان التمتع على فعله الطاعة فان
 الطاعة صدرها عن الفاعل يمنع الذم عليها فلا ظايد في اشتراطه
 مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم دفع الذم بشرط بقائه استحقاق
 الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب متقاء النفع العاجل اذا
 فعل المكلف المكلف به للوجه اى اذا وقع بوجه الوجوب او الوجوب
 بوجه الندب او الندب ويجب امتثال الثواب بالتعظيم والعقاب
 للدهانه العلم الصوري بالمتحقق مع فعل من جبهها ذهب المعتزلة
 ان الثواب يجيبان بقرينة التعظيم والعقاب يجيبان بقرينة ^{الله} الله
 وانتارة المصداق عليه باننا نعلم باننا ان من فعل الفعل المشاق
 به فانه يستحق التعظيم والاجلاد ^{الارها} من فعل الفعل القبح يستحق
 والاستحقاق ويجب دورهما ذهب المعتزلة الى انه يجزى دور
 الثواب لاهل التعظيم والعقاب لاهل الجحيم واختاره المصداق واجتج
 عليه بوجه الاول ان دور الثواب على الطاعة وكذا دور العقاب
 على المعصية يعنى المكلف على فعل الطاعة ويجزى دورها من المعصية

ينكون

فيكون لطفًا واللفظ واجب واليه اشار بقوله لا شتمناه على اللطف
 ان المدح والذم واثبات اذ لا وقت الا ان يجزى منه مدح المطيع وذر العاصي
 وهما على الطاعة والمعصية فيجزي دور الثواب والعقاب لان دورها
 المعلولين يستلزم دور المعلول الاخر اذ ايه اشار بقوله ولد وام للمدح
 والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه الام بانقطاعه
 والعقاب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن
 الثواب والعقاب مخالفتين عن شي ^{يكون} لكن يجب خلوصهما لما سبق
 مقسلاً لهذا البحث ^{ذلك} ذلك اشار بقوله وحصوله بقضها لولا ان اى ^{يدور} يدور
 بلزوم انقطاع الثواب الذى هو النفع حصوله ضد الام الذى هو ^{نقصه} نقصه
 وانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصوله نفع السرور الذى يقضه ^{خلوها} خلوها
 اى خلوص الثواب والعقاب عن الشواهي اما الثواب فلا تله ولم يكن ^{فانها} فانها
 نقص حال من العوض والنقص اذا كان خالصين وانه غير جائز ولا
 هذا اشار بقوله والامكان الثواب نقص حال من العوض والنقص ^{تقريباً} تقريباً
 حصوله اى خلوص حصوله لخصوص بهما فى العوض والنقص واما العقاب فلا تله
 ادخل في باب الوتر لما كان اسانئ ان يقول ان الثواب لا يحصل من ^{الشر} الشر

من الثواب يجزى طوره بالطريق الاولى
 والى هذا اشار بقوله وهو ان خلوص الثواب التبرع

لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة لا من كان اذ لا مرتبة يكون مقصدا اذا
شكك من هو اعظم درجة ولا يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله
ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكذا ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من
الثوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يتاوبوا بها
فلا يكون عقابهم خالصا من ثوب من الثواب اجاب الله عنه فقال
وكذا في مرتبة في الجنة لا يطلب الا لزيد من مرتبة فلا يكون مقصدا
عندنا هذا من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى
حد اتفاه المشقة وغنائمهم بالثواب ينبغي عنهم مشقة ترك القبائح
واهل النار يجرى الى ترك القبائح فلا يتاوبون يكون عقابهم
خالصا من الثوب ويجوز توفيق الثواب على بشرط والا يتاوب
بالله تعالى خاصة ذهب جماعة عن المعتزلة لان الثواب يجوز ان يتوفى
على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بان الله لم يجز توفيق الثواب على
ما شرطه لكان العارفين بالله تعالى وحده من غير ان يصدق بالقبائح
في مساقته ثوابا والثاني بطب الاصل ففاق بيان الملازمة ان
العارفين بالله تعالى وحده من غير ان يصدق بالقبائح له معرفة مستقلة

فانهم

لا ينقطع والفاضل المبالغ الاجهاد الذي لم يصل الى المقام الذي
الله معدن ورفعه له وما جعله في الذين من حرج ولا تعدية
مع بدله الجهد والطاقة من غير تفصيل قبح عقابهم ذهب السابقون
الحق انه غير معدن وادعوا الاجماع عليه قبحا لظهور الحجة القوية على
كفار عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا او جحدوا في سبيل الله
لم يكونوا عن افعالهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد
المحرم ومنهم من بقي على الشرك بعد فراغ الرسل وختم الله على قلوبهم ولم
ينزع صدورهم للاسلام فلم يهتدوا للحق حتى علم بقولهم عن اهل
المخالفة هذا القول الذي ذكره الجاهل والخرق وقوله تعالى
عليكم في الذين من حرج خطاب اهل الدين لا الى الخارجين من الدين
وكذلك اطفال المشركين فاذا لا يقرن لدخولهم في العمومات ولما
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قالهم في النار حين سالت حذيفة عن حالهم
وقالوا المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يميزون بينهم ختم اهل الجنة
لما ورد في الحديث ولان تعدية من الاجم له فلم واما ان عقاب
صاحب الكبائر هو منقطع ام لا فنذهب اهل السنة والجماعة
من الشيعة والماتقة من المعتزلة الحانة ينقطع واختاره المصنف واحتج
عليه بان صاحب الكبائر يتحق الثواب بما يمانه بقوله تعالى من يعمل

مستقل

تفقدوا ذرة خيرا من ولا تسكنوا للديان اعظم من عار ذلك استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يبعد الثواب على العقاب وهو جاد بالانقلاب
او بالعكس وهو المطر وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله
ثم سلك في مدة عمره ثم غير كبره فزاد عمره لا ينقطع عذابه وهو يخرج
عقلا والسمعيات مساوية ودولة العقاب مختص بالكاره التي
تشكك المعزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبرية من قوله
ومن يرض الله ورسوله فان له اجرهم خالدا فيها ومن تقى الله ورسوله
من بعد حرمته خالدا فيها من بعد حد ود الله فله اجرهم خالدا
فيها مستورا اما يختص العوام بالبقار او يحل القار على الملك
الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائرين لما
تقدر فان اريد بدولة العقاب ودولة عقاب الكفار فهو الامر
والعفو واقع لانه حقه بعد مجاز اسقاطه لا ضرر عليه في تركه
حتى اسقاطه ولانه احسان والسمع اتفقت الامة على انه من الله
ليعفو عن الضعاف مطلقا عن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن الكفار
تعبا واختافا وخيرا والعفو عن الكبار من غير التوبة فذهب جماعة
من المعتزلة لئلا يجازوا عقاب غير جاز سما وذهب الليثون على قول
عقلا وسمعا واختاره المصون اجمع على وقوعه عقلا بان العقاب

حسب الله

حسب الله ما يجازاه اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على الكلف ولا يرد
ضرر على الله به في تركه وكل ما كان كلفا فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن
فهو واقع ولا تال العقاب احسان والاحسان لا يستحق العقاب
واجب وعقابه سمعا بالذات لا بالسمعية من قوله سم ان الله لا
يعقربن بينك به ويعقربدون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اسرفوا على انفسكم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يعفو
الذنوب جميعا الحشر ذلك من التصور فان تبين حرمات الله
على العفو عن الضعاف وعن الكبار بعد التوبة فلنا هذا مع كونه عذرا
عن الناس غير دليل ومخالفة لا قائل من بعد به من المشركين بل
ظ مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله سم ان الله لا يعقربن بينك
به الاله فان الغفرة بالتوبة بعم الشرك مدونه فلا يقع التوبة
بالتبائها بما دونه وكذا بعم كل واحد من العصاة فلا يلزم التعلق
بشأن المعنى للمعصية على ان في تخصيصها اخلا لا بالمعصية التي
حق الانسان الشرك ببلوغه النهاية في التبع بحيث لا يعفو ويغفر
فاسواء والاجماع على الشفاعة فقبل زيادة المنافع ويظهر مناقض
الشفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله سم ان يتكف بعنك وتك
مقاما محمدا وشر بالشفاعة ثم اختلفوا في هب المعزلة الى العقاب

عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين الثواب وبطلان المعص
بات الشفاعة لو كانت مطلب زيادة المنافع للمؤمنين كما نشأ من
التي هي لا لا مطلب زيادة المنافع له وهو مستحق الثواب والثابت
الان الشفيع اعلى مرتبة من المنفع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المطاع
انتاؤه الى جواب المعزلة ونقريه ان الله قال وما الظالمين
من جهم ولا شفيع يطاع نفي الله من قول الشفاعة عن الظالمين
يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة بقهر الجواب انه نفي الشفيع
الذي يطاع ونفي الشفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وابق السقيا
مساواة بالكفار اشارة الى جواب استلزام نفي الشفيع في حق
الظالمين من انفسهم لا يجزي نفس عن نفس شيئا قوله ثم
مما تفهم شفاعة الشافعين بقهر الجواب ان هذه الايات
مساواة بتخصيصها بالكفار جمع بين الادلة على ان الانم العمومي
الانتماء والاحوال وان سوت الكلام العموم السلب لاسلب
العموم ايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي المعزلة لا يستلزم
نفي الشفاعة لانها طلب على حضيض النعمة وتباين عن مدافعة
ليه ونفي في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها ونحو
الظاهر له لقوله ما ادخرت شفاعة لاهل الكبائر من امي

طائفة

طائفة اهل ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاطه المضار عنهم
الحق عند المصالح والشفاعة فيها الى في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط
المضار عنهم اذ يقال شفيع فلان لفعلت اذ اطلب له زيادة منافع
واسقاط مضار اقول فرج يعود وجه الابطال المذكور في غير ذلك
شافيعين للشيء ويمكن الجواب عنه باختياره من ماعين زيادة
تتبع فيها اخرى كون الشفيع اعلى حال من المنفع له نعم من ثبوت
الشفاعة بمعنى الثاني للشيء قوله ما ادخرت شفاعة لاهل الكبائر
من امي والثبوت وهو التدمر على المعصية في الحال والعموم على تركها
في الاستقبال والتحقيق ان ذكر الزيادة انما هو المنع والبيان لا
التقييد والاحترار والنادم على المعصية بقهرها لا يخفى عن ذلك الزم
البيته على تقدير الخطور والاعتذار واجب عقلا لانه في الضرر
هو الغياب والخوف منه ووقع الضرر واجب وما يذبح به الضرر ايضا
يكون واجبا لو جوب التدمر على كل تسيح والاخلال بالواجب هذا
عند المعزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة
فوجهها بالسمع لقوله ما فربوا الى الله نوبة بوضوح ونحو ذلك ونسبة
على ذلك القبح لعمه والاثبوت للثبوت فان من تدمر على المعصية لانه
لاضمارها يبد منه واخلالها بغير منه او ماله او قرصه آخر لا يكون تابا
وحق النار ان كانت الغاية تلك يعني ان كان التدمر على المعصية حقيقيا

طائفة

يجوز التام لا يكون ذلك قوة كما اذا اندر عليها لامرارها بالبدن
 لما ذكرنا من ان التام هو القدر يقع المعصية لا القدر الآخر ^{عنه} واما
 الاخلال بالواجب فان التام عليه انما يكون قوة اذا كانت لا
 اخلال بالواجب واما اذا كان التام عليه لحوق المجرى والنقصا
 لماله ان النتيجة او الحوق التام لم يكن قوة فلا يقع من البعض ^{بني}
 اذا امتسك التام على فعل الفصح او الاخلال بالواجب انما يكون قوة
 اذا كان التام لانه يقع او الاخلال بالواجب بل ان لا يقع التوبة
 من قبح دون قبح لانه اذا اندر على قبح دون قبح يظهر انه لم يند
 على الفصح بقبحه بل الامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا ما ذهب
 اليه هاشم وذهب ابو علي الى انه يقع التوبة من قبح دون قبح
 اذ يقع عليه بان التام على قبح دون قبح يقع كان الايمان بالواجب
 دون واجب يقع وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبح لعمدة ذلك
 عليه فعل الفصح الواجب لوجوبه ولو لم يمتزج القبح في القبح
 عدم صحة التام على القبح لعمدة قبح دون قبح من امتزاج الواجبا
 في الوجوب عدم صحة الايمان بالواجب دون واجب ورده المص
 قوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقصود والمقصد عليه فان
 ترك القبح لانه نفي لا يحصل الاشتراك بين القبح بخلاف الايمان بالواجب

الكنة

لكونه اثباتا يحصل بانناك واجب دون واجب اوله نظر لان الكلافي
 في الواجبات التي حصل من امتياز الشارع الامر بها واحدة عليها
 كالصلوة والصوم والزكاة مثلا في افراد واجب امر الشارع بالاثبات
 بواحد منها لا على التبعين كاعتناق رغبة اى رغبة كانت وظن القالة
 لا يحصل باثبات واحد منها بل باثبات الجميع كما مر في ترك القبح من غير
 فرق ولو اعتقد فيه الحسن لعمدة اى لو اعتقد التام في بعض القبا
 الحسن لعمدة توبته من قبح اعتقد فيه دون قبح اعتقد حسنة
 يحصل امتزاج التوبة وهو التام على القبح بقبحه ولا بالمستحق اى
 الا يستحق التام وهو التام احد الفعلين واستعظم الاخرين
 القبح حتى يعتقد بالحقان وجود بالنسبة الى العظيم كالعدم وقا
 عن العزم دون المحيق قبحه لانه تابع عنه بقبحه لمن قتل والد الخمر
 وكسر قلمه كتاب عن قتل الوالد دون كسر القلم قبحه والحق ^{والحق}
 ان ترجيح الله على الظاهر عند البعض يوجب عليه اى على الله عن
 هذا البعض خاصة دون بعض الاخر لا تنافس جميع القبا بالنسبة اليه
 وان اشتراك الذي في التام على القبح لعمدة ولا يلزم من ذلك ان يكون
 التام على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا يقبحه اذ لا يخرج الثاني
 هذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى التام على القبح لعمدة وهذا

صلى الله عليه وسلم

في التواخي الطائفة فان الاعتدال يقع بحسب القرائح فاذا كان واقعته
بعض الافعال راجحة على اعيه بعض آخر اختص الفعل الذي يكون في غيبه
راجحة بالوقوع وان اشتراك مع غيره في اللسان فيقول لا يخفى على القائل
ان محض ما ذكره من التحقيق عند العرفه بين ترك القبح والاتباع
بالواجب كاذكره ابو علي في آخر كلامه بخالف قوله ولو اشترك في
اشتراك وقوع التدمه فلا يوجب التدمه من بعض دون بعض وبه يتبين
كلامه ليس للمؤمنين على غيره السلام ولا على غيرهم السلام وهو ان القربة
لا يوجب من بعض دون بعض والامر بالحكمه بقاء الكفر على الشايات منه
المقيم على صيرته والتمثيل كان في حقه بعد من فعله في حقه التدمه
والعزم كافي في كتاب الفرائض وقد يقتضيان امره لا كاشتم
النفس للهدى في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في فقائه
ويعطيه وقد عدتها بمعنى ما ينبغي ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا
اخلف في اخراجها فالتمس بالاولى ومنه ما يجيب قضاءه
فاذا اقتضى سقط كالصلوة والصوم وقده لا يبقى ولا يقضي لا يسقط عنه
بجود التدمه من العزم كما اذا سر على صلوة العبد و صلوة الجنائزه وان كان
الذنب في حوائج استحقاق ايضا له الرضا بحسب الحق ان كان ظاهرا
ان يمكن الاصل بالبقا وصاحب الحق او صار له ان الاصل انما يكون ^{بالمثل}

ونسليم البدن

ونسليم البدن ان العصور في الجنابة للاقتصاص او العزم عليه
مع التعذر اى تقدر الاصله بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او
استحق الارشاد ان كان الذنب فضلا لا وليس ذلك الذي ذكرنا
من نسليم العزم واداء الواجب او تضايقه او ابطال الحق لصاحبه
او العزم عليه وبغير ذلك جزء من القربة بل واجب آخر خارج عن القربة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالقربة قال امام الحرمين ان القائلين
اذ التدمه من غير نسليم بنفسه العقاب من صحت قوته وجرائه تعبر ^{ان}
بعدمه القصاص من مستحقه معصية بحيث يستدعي قربة اخرى لا يوجب
في التدمه عن القتل ويجب الاعتذار على المغتائب مع بلوغه اى اذا كان
الذنب الذي تدخل حقه لادى هو الاغتيا بوجوب على المغتائب ^{عقله}
من اغتيا به ان بلغ الاغتيا بيه لانه ارسل اليه من ياب من العلم بالذنب
الاغتيا بوجوب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتيا به الا اذا
بلغه على وجه الخش وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يصل اليه
اليه سبب واغتيا بما كان يجيبه كلا القسمين بالقربة لانه خاف
ضيه بما حيث قال الله تعالى لا يغتيا بغيركم بغير الحجة احكم ان ياكل لحم
احيه ميتا فكرهتم وفي ايجاب التفصيل مع ذكر الشكل ذهب بعض الفقهاء
الى انه يجب على الذنوب التدمه على التفصيل ان كان قلم القصاص معصدا

وان في بعضها مفصلان بعضها مجاز وجب عملية الفصل فيها علم مفصلا
وقال المصنف اشكال ان الاجزاء يحصل بالمتدرج على كل شيء صدق منه
وان لم يكن مفصلا وفي وجوب الحد يد ايضا اشكال ان بعض العقلة
اذا تاملت الحقائق عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه
اذ ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتمها لها في حسابها وذلك
ابطال التدمر ورجوع الى الاصل وقال المصنف اشكال لان الاتمام
لو لم يندم عليها اذا ذكرها كان مشتمها لها اذ لم يمتنع عنها شيئا
من غير ندم عليها والاشتمال بها وانما هذا من المعلوم في العلة
اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب التدمر على
العلة مع المعلوم كما اذا دعى فاجاب فان الرقي علة والاصابة معلول له
وجب التدمر على الرقي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالتدريج على الرقي وكذا وجب سقوط العقاب بهما وفيه ايضا
اشكال في المعنى الذي قد يجوز ان يقع ان يسقط العقاب بالتوبة حتى
قالوا ان العقاب بعد التوبة ظاهرا واجها بان العاصي قد يبدل ويصفى ^{في التلا}
فيسقط عقابا لكن بالغ في الاعتناء الى من اساء اليه يسقط عنه ^{لخبرة}
واعترض بان من اساء الى غيره وهلك جوارحه ثم جاء معتذرا لا يجزئ
حكم العقل في ابعاده بل الحجة التي في ذلك العتوان شامخ وان شاء

جائزه

جائزه والعقاب يسقط بها الاكثر توبتها اختلفوا في سقوط العقوبة
فصل بعض المعتزلة بكثرة تواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة وانما
المصداق عليه بان لو كان بجزء التواب وقعت محبطة بدون التواب
لكنها قد يقع والى هذا اشار بقوله لانها انقع محبطة ولما بقي بين التوبة
المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كما
الطائفة التي تسقط العقوبة بكثرة توابها والا لازم بطم للقطع بان
من توب عن المعاصي كلها ثم توب مرة لا يسقط عنه عقاب التوب وهذا
اشار بقوله ولولا لاشق الفرق بين التوبتين والتأخير ولما اخصت التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبت كثر التواب الى
الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص هو اولى ^{لنفس}
الاختصاص وانفج الاختصاص واجمع الاخرين بان لو كان ينقص
التوبة يسقط بتوبة العاصي ما يفتقر التاديب واثار المصالح هو التوب
ولا يقبل 2 الاخر لان الغناء الشرط فان ندم العاصي عن المعاصي ^{لغير}
لغيرها او عذاب القبر واقع لا مكانه وتواتر السمع بوقوعه عند القبر
للكافر والفاسق مما انفق عليه اكثر سلفا لا بد قبل ظهوره ^{والنفاق}
عليه لا اكثر بعد وانما كرم ضراره غير ^{خبرين} وليس من الراسي واكثر المقام
من المعتزلة والشافعية ان تدمر ممكن واخبر به الصادق اما امكانه ^{انما}

جائزه

اختبار الصادق بفلقوله نعم النار يغر ضون عليها عذابا وشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اسد العذاب عطف في هذه
الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار وبتناحا ومسا
فعلوانه غيرم وتيل قيام الساعة فهو في القبر ولقولها حكاه تبا
امثا اثنتين واحيتا اثنتين واسد الى الحيوتين ليست الا في القبر
ومن قال بالاحيا فيقال العذاب ايضاً وللحاديث المتواتر المعنى
القبر ووضه من رياض الجنة وحفرة من حفرة النيران وكما روى في القبر
فقال لهما ايديان وما بعد بان في كبر بل لان احد هما كان لا يفتقر
عز البول ولما الشئ كان يمشي بالتميم وكقولهم استنبر هو اعز البول
فان عامة عذاب القبر منه وكقولهم في صيد به معاول لقد ضغطة
الارض ضغطة الخلف بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث
الصحيح اجمع المنكرون بقوله لا يدعون فيه الموت الا الموت
الاولي ولو احيوا في القبر لداقوا موتين والحيوان ذلك وصف
لاهل الجنة وموتيه فيها الجنة اي لا يدعون اهل الجنة في الجنة
الموت فلا ينقطع تنفسهم كما انقطع تنفس اهل الدنيا بالموت
فلا دلالت في الاية على انتفا موتة اخرى بعد المسئلة وقيل
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتة اخرى

عائير

على سبيل التعليق بالبحر كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى الدنيا
في الجنة الموت لكن لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا
انما يمكن العمل بالظواهر التي منسكتم بها اذا لم يكن مخالفة المعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصدقها بطور ما افلا
لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها المعقول فانزى تخضاب صلك
مصلوبها الى ان يذهب اجزاءه ولا تفسد فيها الحياة ولا مثل قوله
بصا مع عدم المشاهدة سفه ظاهرة وابلغ منه من اكله الشئ
والطير وتفرقت اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
رما ولو ذرى في الرياح العاصف شتما لا وجنونا وقبول لا وديونا
فان افساد عدم احيائه وسئلته وعذاب ضرورة وقلة خير الاحياء
التفصي في هذا فقال القاضي واصحابه وانما حدى صوت المصلوق
لا بعدة 2 الاحياء المسئلة مع عدم المشاهدة كذا في صاحب السكنة
فان صح مع اننا لا نأخذ بحيوته وكافي رؤية النبي جبرئيل وهو بين
انهم اصحابه مع سبق عندهم اما الصوتان لاخران فان التمسك بها
على اشتراط اليقظة في الحيق وهو ممنوع عندنا فلا بعدة 2 ان عباد
الحيق الى الاجزاء المتفرقة وبعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادات غير ممنوعة في عند ربنا الله تعالى وسائر التسميات

من الميزان والصراط والمختار ونظائر الكتب يمكنه ولا يسمع على
شؤونها فانها نطق بها الكتاب والسنن وانعقد عليها اجماع
الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله نعم وضع
الموازين القسط ليوم القيمة وقال نعم فلما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فانه هاهنا
ودهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان وشاين عملا
بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسير بذلك وان
بعض المنزلة ذهبا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شئ
ولذا ذكر بلفظ الجمع والاقال الميزان المشهور واحد قيل هو الا
فميزان الوان البصر والاصوات التمتع والطعم الذوق وكذا
سائر الحواس ومنه ان العقول المعقولات العقل واجيب بان يكون
مخافتا الاعمال وقيل بل يجعل المختار اجساما ثوابية
والسيئات اجساما ظلامية واما العقل الجمع فلا يستعظم
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد انظر ارا
المجاوله الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في
الحديث الصحيح انه جبر محدود على من جهم يرد الاولون والآخر

اورق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المراد على
المراد بورود كل احد على النار على ما قالتم وان منكم الاوارد
وانتم القاضى عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن
عليه ولو امكن فقيه تغديب ولا اعتبار على المؤمنين والصلحاء
القيمة فالوابل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله نعم سيدهم يصلح
بالصراط المشار اليه بقوله نعم فاهد وهم الى صراط الحميم وقيل
المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصالح والتركيب ونحوها
وقيل الامثال الربية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يترجم عليها ويطول
المور وكثيرتها ويقتصر بقيلها والجواب ان مكان العبادة كالمشغى على الله
والطيران في الهواء غاية انها مخالفة للعادة ثم الله تعالى سهل الطريق على
من اراد كاجاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح الهابطة ومنهم من هو كالجوار ومنهم من هو بخر جلاله ويتعاني بها
ومنهم من يخرج على وجهه واما المختار فقد قال الله نعم ان الله سهل الطريق
وقال حسبا وانفسكم قبل ان تحاسبوا واما نظائر الكتب فقد
قال الله نعم واما من اوتي كتابا بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال نعم كل انسان الرزناه طاب في حشره ويخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا وسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والعباد

متأولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان لان خلافهما
المعزول كما في هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث نعلم انهما مخلوقا
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وهو اواسكانتهما الجنة فواخرهما
عنها باكل الشجرة وكونهما يخلصان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانفرد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على شان من
بساين الدنيا بحري بحر السلا عيب بلدين والمراد بجماع المسلمين في
قائل مخلوق الجنة دون النار وبوقتها الشفاء الايات الصريحة في ذلك
تصوفا وقدره اذ تارة اخرى عند سدق الشريعة هاجت الماوى وقيل قسا
في حق الجنة اعدت للتقنين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وانلف الجنة
وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعيين
الستفيل بلقظ الماضي مما اغتذت تحفة مثل ونفخ في الصور ونادي
اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليد وقرينة
المتكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء حيث لا يليق بحال الحكيم
وضعه في التثا انهما لو خلقتا لمكان القول لم كل شئها لك الا وجه
واللازم بطل للاجماع على رواها والنصوص صامدة بدوام اكل الجنة و
ظلمها واجيب بتخصيصها من اية الهدى لاجتماع بين الاكلة ونجس الهدى
على غير الغناء على ما قبل ان المراد بصلو ككل شئ انها لك في صلواته

لضعف

لضعف الموجود والامكان في فالحق بالهلاك المدوم وبان الدوام
الجموع عليه هو انه لا انقطاع لبقا هما ولا انتها لوجودهما بحيث
يبقيان على العدم زمانا بعيدا بما في دوام الماكول فانه على التجدد
والانقضاء قطعاً وهذا لا ينافي فينا الحطة الثالث انه قال تع في
اصل الجنة عرضها السموات والارض ولا يصور ذلك الا بعد فنا السموات
والارض لا امتناع تدخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض
والارض لا امتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا على البقاء ولا بعد
الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمجلتين موجودين معا او احد
موجود والاخر معدوم وللنص صريح في اية اخرى ان عرضها كعرض
السموات والارض فيقول هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى
حكاية فر اخبر يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثنا
به قال في الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث اي تصديق
واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علمه بحجبه
بضره وبقائه ففصيلا واجبا لا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق
خاص وقال الكراميه هو كلنا الشهادة وقال قوم انه عمل الجوارح و
الجوارح والعارفات وعبد الجبار انه الطاعة باسمها فرضنا كان

او نفلا ونهب الجاني وابنه واكرم معتزله البصري الى ان اطلقا
 العرضيه من الافعال الترتيبية والنواقل وقال المحدثون وبعض السلف
 كان مجاهدانه تصديق الجحان واقرار بالسان وعمل بالاذان وقال طائفة
 هو التصديق مع كل في الشهادة ويروي هذا عن ابن خنيص وعمل هذا
 مراد المحدث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول بعض
 التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وحده وابها واستينها
 انفسهم لم تثبت للكافرين الاستيقان النفس وهو التصديق بالقلب
 فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا
 انهما متقابلان ولا يكفي الثاني بمعنى الاقرار بالسان لقوله تعالى
 الاعراب متناقل لم يؤمنوا ولكن قولوا المسلمين لقوله تعالى ومن النار
 يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد ثبت في هاتين
 الايتين التصديق بالسان ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو
 التصديق بالسان فقط وللشاعرة الايات الدالة على محلية القلب
 للايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبهم
 وقبله مطمئن بالايمان في تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
 القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل السان لا متاع
 الايمان منه ويؤيد دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك

لا سامة وقد نقل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
 وانما اثباته فعل القلب موجب ان يكون عبارة عن التصديق
 فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه عبارة
 التقدير يكون متفولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع
 ان يبين النقل بالثبوت كما بين فعل الصالح والركوة واستقام
 ولو نقل لاشتهر اشهاد ونظائر بل كان هو بديل الاول لكن الثاني
 لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب
 ونبيائه ^{صلى الله عليه وسلم} افتاد الدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان
 انه حيا الايمان مقرر بما يعمل الصالح معطوف هو عليه في
 مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن
 بالله ويعمل صالحا وظان الشيء لا يعطف على نفسه وانفسه
 الايمان بعباد العمل الصالح نحو وان ظانفتان من المؤمنين
 اقتسلا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظان الشيء لا يمكن ان
 مع ضد ولا مع ضد بوجه والكفر عدم الايمان عما نشأ
 وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم بحبه به بالضرورة
 واذا ان هذا اعم من تكذيبه في شئ مما علم بحبه به على
 ما ذكره الامام الغزالي الشمولة الكافر الخالي عن التصديق التكلد

والى هذا اشار بقوله اتابع الصدق يدونه ^{بعض} عن ^{الامان وهو} الصدق
 اعم من ان يكون مقارنا للصدق ^{الذي} الكذب ^{الذي} لا يكون
 للصدق الامان بان يخلو عن كلا الصدق واعتدال الامام ^{الرازي}
 بان من جملة ما جاء به النبي ^ص ان صدقيه واجبه على كل احد
 فمن لم يصدق صدقه في ذلك ضعف ظهور المنع فان قيل من استغنى
 بالشرع او الشارح او القلي المحقق في القاذورات وشذوذها
 بالاختيار كافر اجماعا وان كان صدقه لا النبي ^ص عليه السلام
 ما جاء به ونحوه لا يكون حدا للامان ما اذا واحد الكفر بما
 وان جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة للكذب ^{وعدم}
 الصدق لم يكن حدا للامان ما خرج غير الكثرة عن الشك
 ولا حد الكفر بما لا يخوله فيه فلما لم يسل اجماع الصدق ^{الاعتبار}
 في الامان مع تلك الامور التي ^{لا} يجوز ان يجعل بعض ^{من} مخطوئا
 الشرع علامة للكذب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود الكذب
 وانقضاء الصدق عنه كالا استخفاف بالشرع وشذوذ الزنا
 وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك ^{في} تنوع ^{الاصناف}
 ونقصه عليه مستبط من الدليل ^{في} تخاصم ^{الاصناف} الكتب الفرعية والفقهاء
 عظام ^{الاصناف} مع الامان والتناقض انما ^{الاصناف} واحتماء الكفر والغياب
 مؤمن لوجود حد فيه خلافا للعترة في ترك الكبر فان عدم الامان ^{الاصناف}
 بل هو في تركه بين النبي ^ص والامير ^ع وهو ^{الاصناف} الطاعة ^{الاصناف} كما بالقول ^{الاصناف}
 الواجب ^{الاصناف} كذا ^{الاصناف} من المنكر ^{الاصناف} وهو ^{الاصناف} من ^{الاصناف} لا ^{الاصناف} ولا ^{الاصناف}
 بالمتدور ^{الاصناف} وقد ^{الاصناف} من المنكر ^{الاصناف} متدور ^{الاصناف} في ^{الاصناف}

والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع وبحسب العقل ^{الاصناف} في ^{الاصناف}
 عقلا ^{الاصناف} ذهب ^{الاصناف} الاشاعره ^{الاصناف} الى ^{الاصناف} وجوبه ^{الاصناف} ما ^{الاصناف} شرعا ^{الاصناف} واخذ ^{الاصناف} المصنف ^{الاصناف} انهما
 سمعا ^{الاصناف} والدليل ^{الاصناف} عليه ^{الاصناف} اجماع ^{الاصناف} فان ^{الاصناف} القائل ^{الاصناف} قائلان ^{الاصناف} بوجوبه ^{الاصناف} مطلقا ^{الاصناف} وقائل ^{الاصناف}
 باستنائة الامام ^{الاصناف} فقد ^{الاصناف} انفق ^{الاصناف} الكل ^{الاصناف} على ^{الاصناف} وجوبه ^{الاصناف} في ^{الاصناف} المجلد ^{الاصناف} والكتاب ^{الاصناف} كقول
 واليك ^{الاصناف} منكم ^{الاصناف} امته ^{الاصناف} يدعون ^{الاصناف} الى ^{الاصناف} الخير ^{الاصناف} ويامر ^{الاصناف}ون ^{الاصناف} بالمعروف ^{الاصناف} والنهي ^{الاصناف} عن ^{الاصناف} المنكر
 وليس ^{الاصناف} لطن ^{الاصناف} الله ^{الاصناف} شرارك ^{الاصناف} كما ^{الاصناف} في ^{الاصناف} يدعون ^{الاصناف} كما ^{الاصناف} فلا ^{الاصناف} يستجاب ^{الاصناف} تدعو ^{الاصناف} على
 ترك ^{الاصناف} الامر ^{الاصناف} بالمعروف ^{الاصناف} والنهي ^{الاصناف} عن ^{الاصناف} المنكر ^{الاصناف} وهو ^{الاصناف} دليل ^{الاصناف} الوجوب ^{الاصناف} والاي ^{الاصناف}
 شرعا ^{الاصناف} بل ^{الاصناف} حيا ^{الاصناف} عقلا ^{الاصناف} لزوم ^{الاصناف} ما ^{الاصناف} هو ^{الاصناف} خلاف ^{الاصناف} الواقع ^{الاصناف} والاختلال ^{الاصناف} بحكم ^{الاصناف} الله ^{الاصناف} والامر
 ظاهر ^{الاصناف} في ^{الاصناف} بيان ^{الاصناف} الملازم ^{الاصناف} انهما ^{الاصناف} لوجبا ^{الاصناف} عقلا ^{الاصناف} لوجبا ^{الاصناف} على ^{الاصناف} الله ^{الاصناف} كل ^{الاصناف}
 عقلي ^{الاصناف} هو ^{الاصناف} واجب ^{الاصناف} على ^{الاصناف} من ^{الاصناف} حصل ^{الاصناف} في ^{الاصناف} حقه ^{الاصناف} وجب ^{الاصناف} الواجب ^{الاصناف} ولو ^{الاصناف} كانا ^{الاصناف} واجبين ^{الاصناف} على ^{الاصناف} الله
 فان ^{الاصناف} كان ^{الاصناف} اعلا ^{الاصناف} لها ^{الاصناف} وجب ^{الاصناف} وقوع ^{الاصناف} المعروف ^{الاصناف} وترك ^{الاصناف} المنكر ^{الاصناف} في ^{الاصناف} خلاف ^{الاصناف} الواقع
 وان ^{الاصناف} كان ^{الاصناف} كالمصداق ^{الاصناف} لا ^{الاصناف} اختلال ^{الاصناف} بحكم ^{الاصناف} الله ^{الاصناف} لعدم ^{الاصناف} اختلال ^{الاصناف} بالواجب ^{الاصناف} العقلي
 وشرط ^{الاصناف} اعلم ^{الاصناف} فاعلم ^{الاصناف} بالواجب ^{الاصناف} شرطا ^{الاصناف} الامر ^{الاصناف} بالمعروف ^{الاصناف} والنهي ^{الاصناف} عن ^{الاصناف} المنكر ^{الاصناف}
 فاعلم ^{الاصناف} ان ^{الاصناف} ما ^{الاصناف} يامر ^{الاصناف} به ^{الاصناف} معروف ^{الاصناف} وان ^{الاصناف} ما ^{الاصناف} ينهى ^{الاصناف} عنه ^{الاصناف} منكر ^{الاصناف} وان ^{الاصناف} ذلك ^{الاصناف} ليس ^{الاصناف} من ^{الاصناف}
 الامور ^{الاصناف} الدينية ^{الاصناف} التي ^{الاصناف} يختلف ^{الاصناف} فيها ^{الاصناف} اعتقاد ^{الاصناف} الامم ^{الاصناف} والمأمور ^{الاصناف} والناسي ^{الاصناف} والمنهي ^{الاصناف}
 الناسي ^{الاصناف} الشرط ^{الاصناف} الاخر ^{الاصناف} يجوز ^{الاصناف} في ^{الاصناف} ظنه ^{الاصناف} تأييد ^{الاصناف} امر ^{الاصناف} ونهي ^{الاصناف} واقضا ^{الاصناف} انهما ^{الاصناف} الى ^{الاصناف} القدر
 فانه ^{الاصناف} لا ^{الاصناف} يظن ^{الاصناف} الى ^{الاصناف} انهما ^{الاصناف} يفضيان ^{الاصناف} الى ^{الاصناف} المقصود ^{الاصناف} لا ^{الاصناف} يجب ^{الاصناف} ان ^{الاصناف} عليه ^{الاصناف} والشرط ^{الاصناف} الا

والمراد

الحمد لله

المطابق لبقولهم في قوله تعالى
المطابق لبقولهم في قوله تعالى
المطابق لبقولهم في قوله تعالى
المطابق لبقولهم في قوله تعالى

بجوه انفا المفسدة اى نطق لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالاسم
بعض الحوائد اذ لو انفي هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يجسس
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فيقولونهم ولا يجسسوا
ان الذين يجسسون تشيع الفاحشة في الذين امنوا الا ان يريدوا
على حرمته السعي في اظهار الفاحشة في الذين امنوا ولا مثل ذلك
سعي في اظهارها واما السنة فيقولونهم ومن يتبع عوق اخيه يتبع الله
عوق ومن يتبع الله عونه فضح عار ومن اشهاد الاولين والاخرين
وقوله من اتبعني بشئ من هذه القادور اتيه بها سيرها الله على وجهه
قد علم من يرد على ان كان لا يجسس عن المنكرات بل سيرها وكما
ثم ان فرض كفاية لا يرض عنهما فاذا قام بقوم سقط عن الاخرين والذين
كلما انقضاء له يقرب الاخرانم الكليل ترك هذا اخر ما نيسر لنا من
تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق الاتمام نفع الله بباطن اليقين

وجعل رخصتنا يوم الدين
انمو فوق ومعين

تم

مكتبة
اهل البيت
٣٧٧